Biblioteca Pedagogica Antica e Moderna Italiana e Straniera
VOLUME LXI.

MARIANO MARESCA
DELLA R. UNIVERSITÀ DI PAVIA

IL PROBLEMA DELLA RELIGIONE NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

MILANO-GENOVA-ROMA-NAPOLI
SOCIETÀ ANONIMA EDITRICE DANTE ALIGHIERI
(Albrighi, Segati & C.)

1932 - X

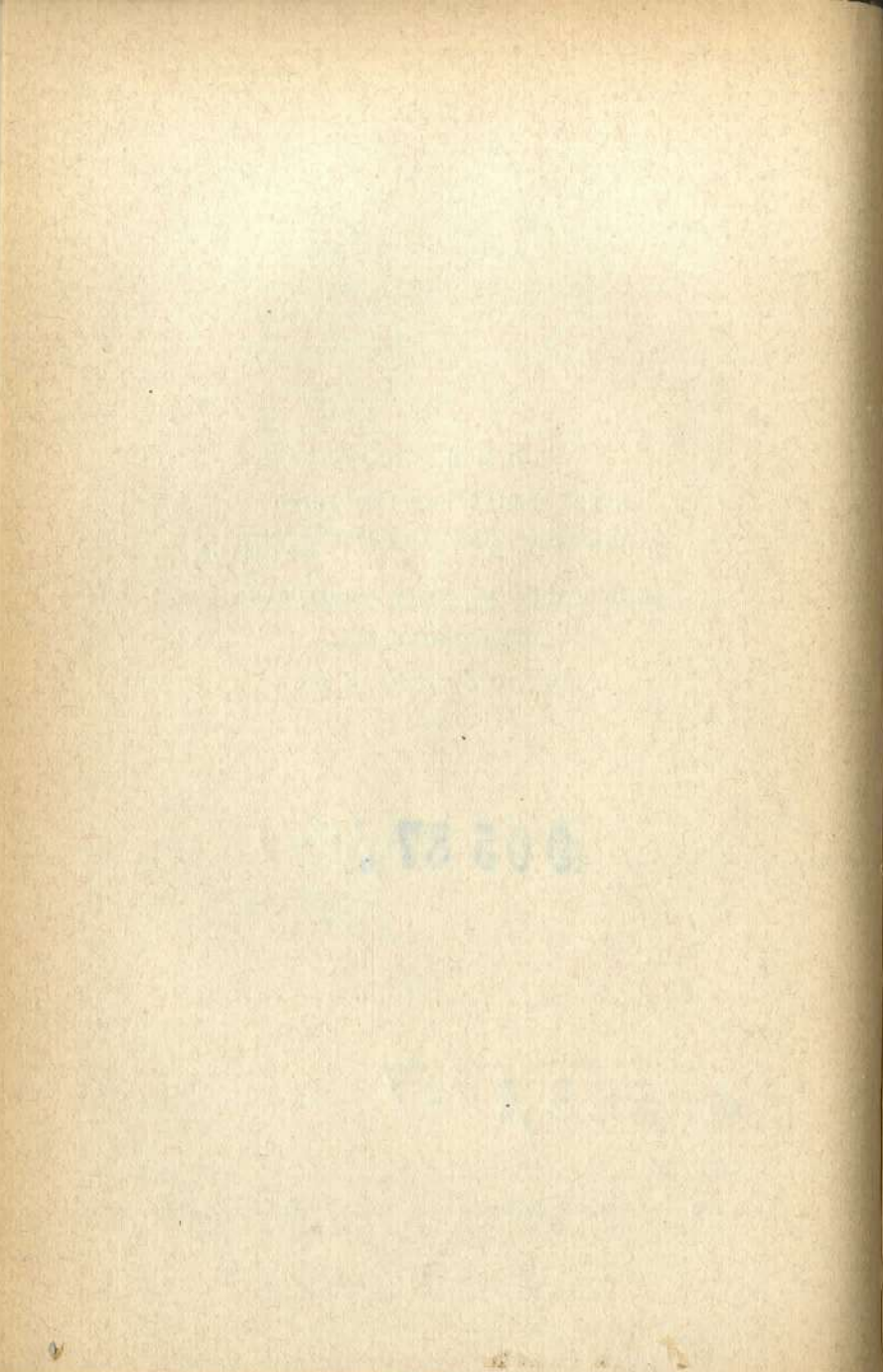
AI MIEI FIGLI

NELLA SPERANZA CHE IMPARINO

A LIBERARSI DAGL'IDOLI FALLACI

E CERCARE NEL SENSO SPIRITUALE

DELL'ESISTENZA

L'ORMA PALPITANTE DI DIO

PREFAZIONE

La presente opera può a prima vista suscitare nel lettore l'impressione di un trattato compiuto ed organico di filosofia della religione. Non è stata questa la mia intenzione, anche se la trattazione ordinata dei molteplici aspetti del problema religioso presenti l'apparenza d'un disegno sistematico, d'un piano di sviluppo prestabilito. In realtà, se questo fosse stato il mio piano di lavoro, difficilmente avrei evitato il pericolo di cadere in un'esposizione dogmatica: pericolo tanto più forte quanto meno avvertito. Io invece non mi sono proposto di sviluppare un tema e dimostrare una tesi nelle sue varie parti.

Il presente lavoro è nato per sviluppo imprevisto e spontaneo di un germe iniziale, che corrisponde alla mia intuizione fondamentale del fatto religioso. Questa intuizione si è ampliata di risonanze interiori ed è cresciuta su se stessa per intimo dinamismo: di qui il libro. Non già che lo sviluppo sia stato come un'efflorescenza improvvisa e serena: se fosse stato tale, avrei fatto opera d'arte, non di pensiero critico. Lo sviluppo è stato lento, faticoso, pieno di ostacoli e di perplessità. Più che un tema di me-

ditazione razionale, era un'esperienza che si realizzava in me cercando, attraverso conati e travagli continui, di raggiungere la lucidità e la trasparenza degli schemi logici.

Sicchè le diverse parti del libro ed i capitoli successivi di ciascuna parte non sono temi astratti di meditazione teoretica, bensì momenti diversi di una esperienza interiore che cerca di tradursi in simboli ideografici. Sono come gli aspetti d'un paesaggio visti in situazioni diverse: le proporzioni geometriche rimangono le stesse (gli assi iniziali di riferimento sono i medesimi), ma il panorama varia ad ogni brivido d'aria, ad ogni mutar di colore.

Così da un capitolo all'altro certe intuizioni sembrano mutare, mentre in realtà esse si colorano di nuovi riflessi ideologici e vibrano di altre risonanze sentimentali. L'immutabilità è prerogativa delle idee astratte; ed io mi sono sempre guardato dal confondere l'esperienza religiosa con la sua proiezione statica sul piano del discorso.

Ciò posto, poichè qualsiasi traduzione dell'esperienza religiosa sul piano della conoscenza razionale implica alcune coordinate mentali, ossia alcuni punti essenziali di riferimento, io avverto fin d'ora il lettore che la mia interpretazione filosofica della religione si fonda sopra tre idee cardinali, le quali mentre sostengono lo sviluppo dell'opera, ne sono a loro volta illuminate e vivificate. Esse sono:

1) La radicale eterogeneità di religione e filosofia; onde alla religione non è necessaria l'alleanza con una determinata filosofia, ossia con un particolare sistema filosofico.

2) *La conseguente* inessenzialità *della trascendenza ontologica rispetto alla religione. Se invero fosse essenziale alla religione la trascendenza ontologica (di Dio e del soprannaturale p. es.), sarebbe* ipso facto *indispensabile altresì una* determinata *filosofia al prodursi dell'esperienza religiosa. Onde tutte le volte che si parla di trascendenza religiosa, di oggetto trascendente della vita religiosa, di realtà soprannaturale ecc., queste ed altre simili espressioni si devono intendere in senso psicologico, non logico ed ontologico. Ossia: è innegabile che la coscienza religiosa crede di passare per tali stati, ossia di avere il sentimento della partecipazione ad una sfera trascendente di realtà. Ma non è necessario asserire che tali stati siano oggettivamente veri, cioè che l'idea che l'uomo religioso si fa del loro significato e della loro causa corrisponda effettivamente ad una realtà ontologicamente trascendente. Ogni connessione di tal genere è precaria e contingente, non necessaria ed assoluta. Non esiste un oggetto teoretico assoluto della coscienza religiosa, ma solo un bisogno che s'illumina in trascrizioni razionali sempre mutevoli e perfettibili. Credere il contrario è rimanere ancora attaccati all'idolatria del finito, parola, segno, simbolo ideografico o altro che sia: significa esseri privi della sensibilità fondamentale della coscienza religiosa, ch'è tutta pervasa dal sentimento, a volte tragico, dell'impossibilità di rendere finito l'infinito, di trasformare il tempo e tutto ciò che viene dal tempo nel* presente eterno.

3) *L'originaria qualità della coscienza religiosa come libera manifestazione dell'attività creatrice dello spirito umano.*

La messa in prospettiva dei problemi concernenti la complessità delle manifestazioni della vita religiosa è fatta in riferimento ai suddetti criteri.

Se il lettore non rimane convinto delle soluzioni proposte, oppure le rigetta perchè non conformi alla sua mentalità, non si fermi al piano della logica astratta, ma consideri piuttosto che al di sotto degli schemi logici c'è uno slancio di vita irreducibile per natura ai concetti, e che d'altra parte il progresso della cultura non è legato ad alcuna prospettiva privilegiata, ma impone di collocare il proprio punto di vista in funzione di reciprocità coi punti di vista degli altri osservatori.

MARIANO MARESCA

Meta di Napoli, settembre 1932.

INDICE

PARTE PRIMA.

La Religione come forma interiore dello spirito.

PARTE SECONDA.

La Religione come manifestazione concreta della vita individuale.

PARTE TERZA.

La Religione come espressione della vita associata.

APPENDICE.

INTRODUZIONE

La determinazione della natura della religione e del posto ch'essa occupa nella vita spirituale costituisce uno dei problemi più ardui del pensiero umano. Alle difficoltà metodologiche proprie di qualsiasi indagine intorno ai processi più elevati e complessi dello spirito umano si aggiungono quelle derivanti dalla estrema mobilità e complessità dell'esperienza religiosa, la quale non entra nelle categorie del pensiero scientifico, e, se vi entra, obbliga la ragione a piegare le sue esigenze, a riformare i canoni che presiedono all'intendimento dell'esperienza ordinaria, per offrirsi come organo di un'esperienza originale.

Le altre forme di esperienza spirituale hanno questa comune caratteristica che non oltrepassano i limiti del finito in cui si muove la conoscenza umana. Ed anche quando accennano ad esigenze assolute ed infinite, tali esigenze sono concepite come funzioni, forme unificatrici dell'esperienza, modi del processo di sviluppo spirituale, capacità cioè di oltrepassare ogni limite empirico ; ma non sono entità che si rivelano e s'impongono allo spirito umano come qualcosa di assoluto. La religione invece sembra porre l'uomo a contatto con una realtà che lo oltrepassa. Di qui le difficoltà veramente

seria in cui si travaglia il pensiero umano quando fa della religione un oggetto d'indagine, ossia quando costruisce una teoria della religione. La mente umana infatti non comprende se non assimilando, cioè riducendo, semplificando, eliminando e risolvendo l'apparente trascendenza della realtà nell'immanenza dei concetti. D'altra parte la religione sembra essere esperienza del trascendente, vita e comunione diretta con una realtà che oltrepassa l'uomo e le stesse categorie della sua attività intellettiva. Ecco l'antinomia in cui si dibatte la filosofia della religione. Il pensiero riflesso quando si pone davanti alla religione, entra in duello con questa. Ed il conflitto si protrae attraverso la storia della cultura umana e sembra insanabile, essendo insopprimibili sia i diritti della ragione che le esigenze dell'esperienza religiosa. La ragione infatti, scrive il Meyerson, è, per essenza, assoluta; essa non può ammettere che le sfugga alcunchè della realtà: tutto le dev'essere sottoposto, tutto deve apparire come razionale.[1] Ma la religione non si lascia convogliare dalla ragione, sottomessa si rialza; e, o riduce a sè la ragione, o le ricusa ogni credito appellandosi a poteri extrarazionali o soprarazionali, come la fede, l'intuizione mistica, il sentimento del sacro ecc.

Eppure anche se l'uomo fosse per sua natura perpetuamente discorde con se stesso, anche se la sua

---

[1] E. MEYERSON, *La déduction relativiste,* Payot, 1925, p. 322. Nell'ultimo lavoro « Du cheminement de la pensée » (Alcan, 1932) il M. accentua l'opposizione tra l'esperienza e la ragione, attribuendo a questa l'identico e a quella il diverso nella conoscenza; nondimeno mantiene fermo il concetto che la funzione della ragione consiste nell'eliminare il diverso e l'irrazionale, anche se ciò apparisce come un ideale irrealizzabile. (Cfr. vol. II, cap. 5. « Le raisonnement et l'expérience ».

spiritualità risultasse di elementi contrastanti, dentro al contrasto stesso dovrebbe balenare la concordia, sia pure una *concordia discors*, cioè dinamica e progressiva; giacchè la vita è sintesi dei contrari e non conosce nel suo moto creativo difficoltà insuperabili. Le quali esistono per il pensiero analitico: e la vita diceva giustamente il Fresnel, non si preoccupa delle nostre difficoltà analitiche, giacchè essa non è analisi, ma creazione e perciò sintesi. Sicchè il problema non può apparire come insolubile: sull'enigma dell'attività religiosa il pensiero umano può proiettare la sua luce senza distruggere i caratteri spontanei della vita religiosa. In che modo? Certo non abdicando ai diritti del pensiero riflesso, come pur vorrebbero alcuni mistici, che svalutano radicalmente l'intelligenza. Le ragione e la scienza, dice giustamente il Loisy, sono anch'esse elementi essenziali della nostra vita spirituale, ma non sono tutto lo spirito, non sono tutto l'uomo. Appartiene certamente alla ragione di guidare e di regolare tutte le forme consapevoli e riflesse della nostra attività; ma essa non può sopprimere nè sostituire le forze spontanee, gli slanci, i bisogni della nostra vita spirituale; essa non può che servirli e controllarli servendoli.[1]

Chiarificazione dei termini del problema. — Per poter giungere ad una soluzione del problema religioso, occorre innanzi tutto chiarire e delimitare con precisione il significato in cui si prende la parola *religione*. Una sorgente di continua e grave confusione è costituita dal fatto che gli scrittori che si occupano del problema religioso non sempre discorrono della religione

---

[1] A. Loisy, *La Religion*, Nourry éditeur, pp. 47, 48.

in senso univoco. Nella letteratura religiosa contemporanea la parola religione oscilla tra i significati più diversi. Essa infatti significa, a volta a volta, la religione rivelata, la molteplicità indefinita delle religioni storiche, la religione naturale o razionale, oppure la semplice religiosità come disposizione sentimentale, come primitiva germinazione del vivere associato, come manifestazione irrazionale dello spirito, come reazione difensiva della natura contro l'azione dissolvente dell'intelligenza. Ora se non si riduce questa molteplicità di significati e di usi della parola « religione » ad una precisa e rigorosa determinazione di aspetti diversi sotto i quali si considera l'esperienza religiosa, qualunque discorso intorno alla religione non solo non può condurre ad una chiarificazione definitiva, ma non riesce nemmeno a far progredire l'impostazione del problema nella speranza di ottenerne una soluzione soddisfacente. A tale scopo bisogna distinguere tre momenti nell'esperienza religiosa, i quali però non si debbono intendere come fasi separabili dello sviluppo dell'esperienza religiosa, bensì come momenti diversi, come aspetti logicamente distinguibili d'una realtà sola, la quale risulta variamente costituita dal loro dinamismo.

1) *La religione come forma interiore dello spirito.* — Mediante l'analisi riflessiva del fatto religioso noi possiamo risalire all'esigenza spirituale ond'esso deriva, ossia, partendo dal fatto, noi possiamo cercare di enucleare la funzione che vi è immanente, la categoria spirituale che lo condiziona. Questa considerazione è legittima, perchè l'analisi dei prodotti elementari della conoscenza scientifica ha messo in luce in maniera inequivocabile l'idealità del fatto, ossia la sua intrinseca natura come costruzione dello spirito

guidata da certe esigenze ideali che la gnoseologia e l'epistemologia si incaricano di determinare. Non esiste un fatto bruto al di fuori dello spirito: il fatto, qualunque esso sia, è sempre qualcosa di prodotto, di costruito, di *fatto* cioè dallo spirito, e perciò esso è un nodo di relazioni, un simbolo di esigenze ideali. Quindi non è un'astrazione il risalire dal fatto religioso alla sua possibilità, all'esigenza spirituale, che vi è immanente, alla categoria che lo stabilisce o lo costituisce come fatto. L'astrazione invece consiste proprio nell'opposto, cioè nel considerare il fatto come qualcosa di compiuto e di dato, che basti a se stesso e che possa intendersi dopo di averne tagliate le radici realizzatrici ond'esso era connesso con lo spirito.

Quando si considera la religione come forma interiore dello spirito umano, l'indagine intorno al problema religioso consiste nel determinare il significato, la natura, il valore della religione nella vita dello spirito.

Questo modo di intendere la religione fu inaugurato da E. Kant, quando, nell'opera « La religione nei limiti della sola ragione », commentando la definizione ch'egli dava della religione da un punto di vista soggettivo, come la conoscenza di tutti i nostri doveri in quanto comandamenti divini (4ª div., 1ª part.), in una nota esplicativa disse ch'egli intendeva fissare i caratteri essenziali non di questa o quella religione, ma della religione in generale (*Religion überhaupt*) senza postulare alcuna nozione affermativa intorno all'esistenza di Dio o ad una realtà trascendente qualsiasi.[1]

---

[1] Cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ed. K. Vorländer, Leipzig, 1922, p. 179.

2) *La religione come manifestazione concreta della vita individuale.* — Dalla considerazione analitica della religione come forma interiore dello spirito si può ridiscendere al fenomeno religioso, ma non osservandolo in se stesso astraendo dall'intrinseca connessione con la vita spirituale di cui è un prodotto, bensì considerandolo nella sua concretezza, nella sua realtà attuale ed operante nella vita dell'individuo. Allora l'esperienza religiosa non è colta più nell'insieme delle condizioni che ne configurano la pensabilità e ne determinano la realtà, ma nella sua forma di vita vissuta, di cui il concetto è una sezione ideale che l'astrazione opera, sciogliendo il dinamismo reale della coscienza nei suoi elementi.

Sotto questo aspetto la religione è un'attività concreta che non annulla le altre forme dello spirito, ma le sintetizza e le riduce sotto la sua imperante esigenza. L'atto religioso è il prodotto dell'incontro dell'esigenza religiosa con le altre forme dello spirito. In questo incontro la religione dà la sua impronta alla totalità delle funzioni dello spirito, ma qualcosa prende da esse. Così p. e. dalla funzione conoscitiva prende i simboli espressivi coi quali si organizza intellettualmente, e dalla vita morale riceve l'orientamento unitario di forma disciplinatrice e organizzatrice della vita. Da questo punto di vista l'indagine religiosa s'incontra col problema dei rapporti della religione con le altre forme dello spirito, principalmente con la conoscenza, e riceve una luce nuova il problema della funzione della religione nella vita spirituale.

3) *La religione come espressione della vita associata.* — La religione, come tutte le manifestazioni spirituali più elevate, quando è profondamente vissuta,

travalica l'interesse e la capacità puramente individuali, per diventare forma della vita associata, esigenza e manifestazione insieme della vita collettiva. Tutto ciò ch'è veramente umano, che interessa cioè le radici della vita spirituale, ha un significato ed una risonanza in tutte le coscienze individuali e si accresce e si colora della partecipazione sociale. Così p. e. la scienza, quando si è costituita per lo slancio creativo d'una intelligenza individuale che ha superato le frammentarie ed instabili cognizioni della tecnica per raggiungere la verità universale ch'è creazione della ragione, non è più un'attività puramente individuale, ma è la condizione ed il prodotto insieme del progresso della collettività umana, per cui i principali concetti e le ipotesi fondamentali della scienza hanno un'evoluzione storica che abbraccia il lavoro di parecchie generazioni di scienziati. Non altrimenti la religione, quando erompe come una manifestazione originale dalle profondità della coscienza individuale e si costituisce come un'esperienza concreta della vita spirituale, si organizza come un'attività alla cui realizzazione collabora tutta la convivenza associata. Gli stessi simboli espressivi, di cui ha bisogno la religione per costituirsi come principio attivo di organizzazione della vita individuale, sono attinti alle forme più complesse dell'attività conoscitiva, che hanno una lunga evoluzione sociale, come la scienza e la filosofia. Ed il carattere normativo che riveste l'atto religioso, per cui esso diventa un impegno per la coscienza individuale, è strettamente connesso con il sentimento della disciplina della vita associata e del concetto della vita umana come un compito sociale.

Di qui si affacciano nuovi problemi che rampollano

dalla considerazione dell'azione della società nell'evoluzione del fenomeno religioso. Un individuo solo non sarebbe mai giunto a trasformare la religione in confessione, ossia in un insieme stabile di credenze e di riti che impegnano l'uomo non solo nella direzione interiore della sua coscienza ma anche nelle relazioni esterne coi suoi simili di fronte alla collettività. Per quale processo, ed in virtù di quale dialettica operante nell'evoluzione religiosa dell'uomo, l'atto religioso, ch'era una reazione originale dell'individuo dinanzi all'azione dell'universo su di lui, diventa in seguito un'azione della società sull'individuo, mediante la rivelazione, il dogma, il rito? È evidente infatti che la rivelazione non sarebbe mai sorta senza la socializzazione della religione, perchè la rivelazione è la trasformazione dell'inspirazione creatrice del genio religioso in alcune verità di fatto che vincolano tutte le intelligenze. E tanto meno si spiegherebbero il dogma ed il rito: giacchè l'uno è un'imposizione fatta all'intelligenza, che chiude in una formula verbale l'inesauribile slancio creativo della coscienza religiosa; e l'altro è un limite esterno imposto all'atto religioso con quella stessa dialettica coercitiva con cui la società disciplina le manifestazioni delle attività individuali.

Scoperta la dinamica della religione confessionale o della vita associata, ossia messa in luce la dialettica operante nell'aspetto sociale della religione, tutta una folla di problemi prende un nuovo significato e riceve una nuova soluzione. La rivelazione, il dogma, il rito non appariscono più come elementi caduchi di una tarda sopravvivenza di bisogni e di forme spirituali sorpassati; e nemmeno come il correlato psicologico della funzione favoleggiatrice dello spirito, sempre ri-

nascente, nonostante il progresso dell'intelligenza.[1] Non bisogna arrestarsi all'involucro esteriore, opaco e transeunte di questi elementi, come fanno i più: ma bisogna penetrarne l'intimo significato, la dinamica del loro sorgere, la dialettica del loro sviluppo. Allora si vedrà ch'essi hanno una funzione nell'evoluzione religiosa dello spirito umano, funzione che non potrà sparire se non con la sparizione della stessa convivenza associata. Tale funzione è coeva con i gruppi umani e con la dialettica della loro conservazione: essa consiste nel *fissare*, nel rendere *permanente* a vantaggio di tutti i membri della convivenza e della stessa *coesione* dell'associazione ciò ch'è il prodotto dello slancio creativo del singolo. Questa funzione conservatrice genera la rivelazione, il dogma, il rito e provoca gli stati d'animo atti a mantenerli nel gruppo: la fede, l'obbedienza passiva, la ripetizione abitudinaria degli atti. Ma la stessa dialettica conservatrice suscita di rimbalzo nei membri del gruppo, per reazione insopprimibile dello spirito ch'è slancio creativo e libero del nuovo, le stesse forze spontanee che presiedettero alla genesi ed alla primitiva esplosione dell'atto religioso, ossia l'invenzione, non la ripetizione, la spontanea elaborazione del simbolo non l'adozione meccanica della parola, l'adesione libera non l'ubbidienza cieca. E debbono ritenersi davvero come coeve della vita associata le due funzioni antagonistiche dell'evoluzione della vita religiosa, se le troviamo già nel pitagorismo alla fine del V sec. a. C., proprio quando lo spirito umano s'era mostrato capace di creare

---

[1] Cfr. Henri Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion* (Alcan, 1932) cap. II. *La religion statique*, pp. 112 e sgg.

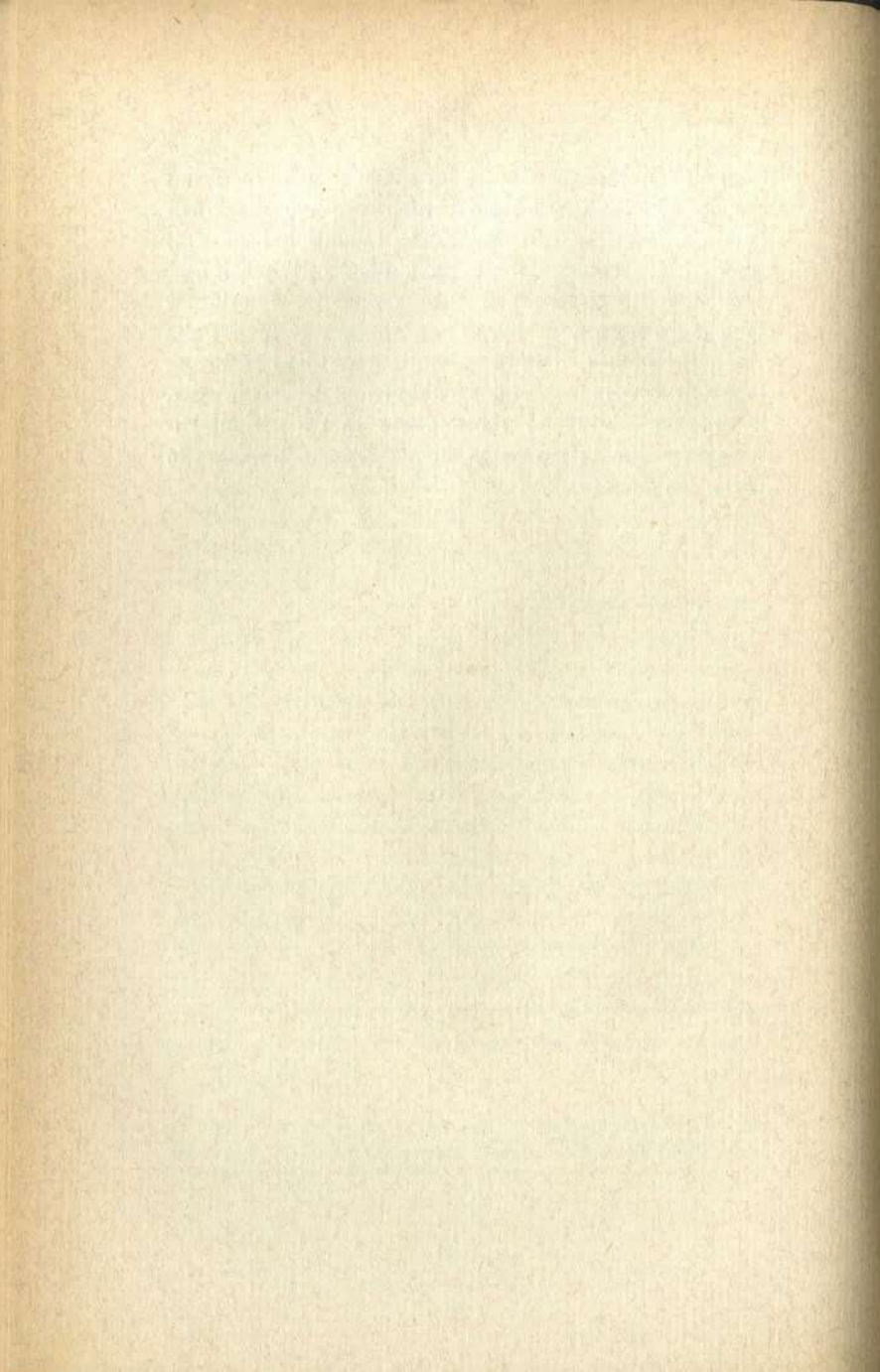
la scienza, ossia un ordine nuovo di conoscenze necessariamente ed universalmente vere, non subordinate al credito dei maghi e dei preti o all'autorità dei capi politici e dei pedagoghi. E tra di esse si delineò un conflitto che produsse uno scisma nel gruppo tra *matematici* ed *acusmatici*: gli uni fondavano la salute dell'ordine non sul secreto mistico e sull'ossequio all'*ipse dixit* (αὐτὸς ἔφα), ma sulla giustificazione razionale della propria dottrina; gli altri, fondandosi sulla *fides ex auditu,* si attaccarono all'elemento sacramentale e mistico della rivelazione, ai riti ed alle formule per conservare al loro ordine una vita parallela a quella dell'Orfismo. I primi furono degli eretici, i secondi dei credenti e dei devoti.[1]

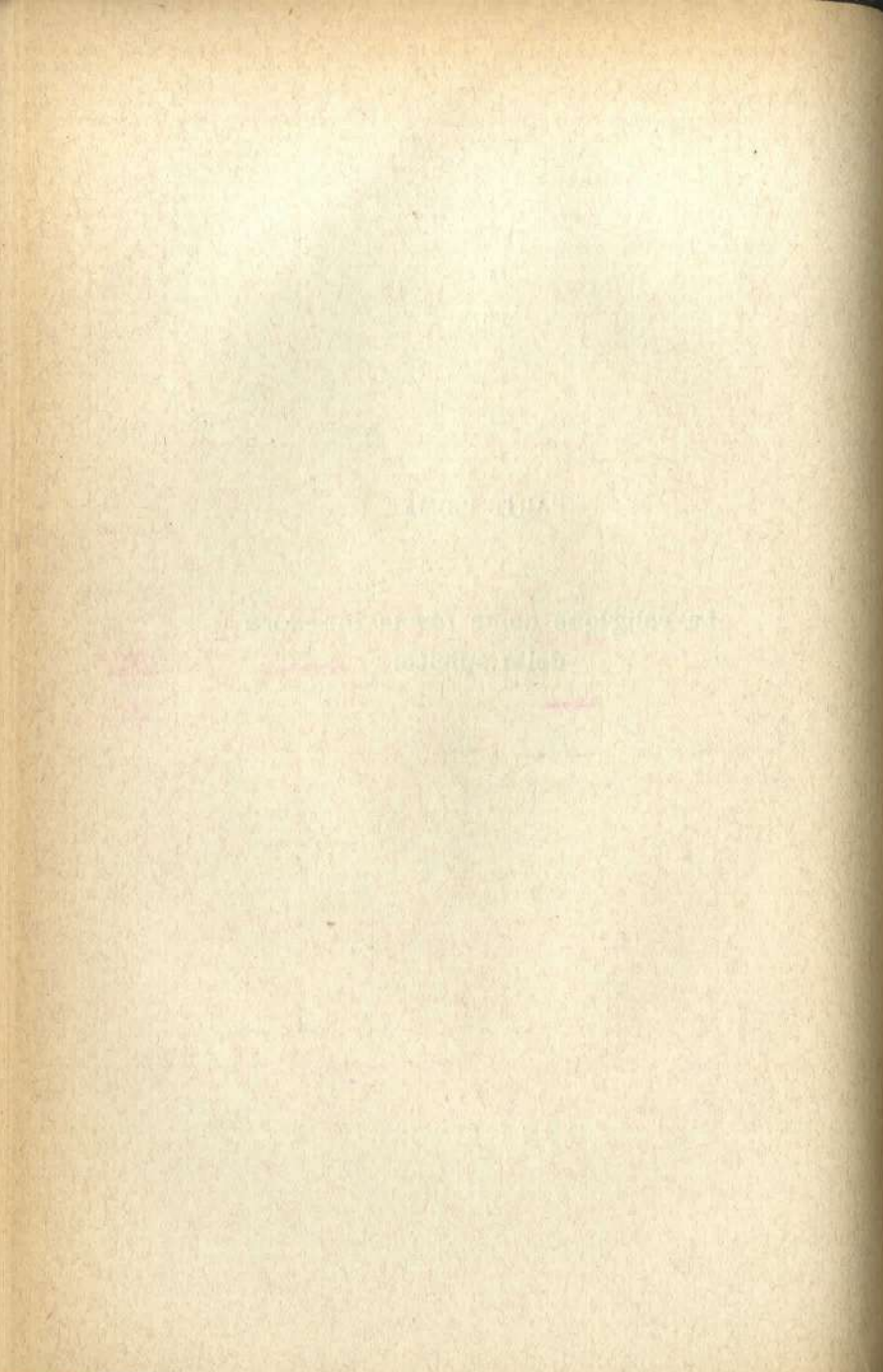
Questo conflitto non ha un significato circoscritto al pitagorismo: esso rappresenta le alternative ideali permanenti tra le quali si realizza il progresso della coscienza religiosa. Le frasi neotestamentarie « *oportet haereses esse* » e « *necesse est ut eveniant scandala* » esprimono appunto l' insopprimibile momento dell' innovazione, dello slancio creativo, del balzo in avanti della dialettica immanente nello sviluppo della coscienza religiosa. Senza tale momento la religione non avrebbe storia, perchè non avrebbe progresso; essa sarebbe un immenso cimitero archeologico di realtà morte, di confessioni spente. Se le religioni confessionali vivono, ciò dipende da quel tanto d' iniziativa libera, di slancio creativo, di bruciante fiamma individuale che corrode, sgretola e rompe l'involucro intorno al quale piegano

---

[1] Cfr. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience....*, Alcan, 1927, Introd. p. xvii; e L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique,* Renaissance du livre, 1923, p. 65 seg.

proni ed inerti gli « acusmatici » e suscita l'eresia imprevista ed esecrata, l'eroica ardente invincibile ribellione cha sale il rogo, scontando in anticipo le prometeiche ascensioni dell'anima umana nell' infinito.

Sicchè per risolvere il problema della determinazione della natura e del valore della religione nella vita dello spirito, è indispensabile esaminare la formazione dell'esperienza religiosa sotto i suoi diversi aspetti. Ciò faremo, dividendo l'argomento in tre sezioni distinte che sono le tre facce successive che presenta lo stesso problema.

PARTE PRIMA

La religione come forma interiore dello spirito.

CAPITOLO I.

Il problema della determinazione dell'essenza della religione

Difficoltà metodologica. — Quale via bisogna tenere nel determinare la natura dell'attività religiosa? Si deve eliminare innanzi tutto il metodo logico-deduttivo, il quale consiste nel porre a priori una definizione della religione e nel dedurre dalle proprietà definienti, per logica conseguenza, tutte le proprietà che ne risultano. Applicato alla religione questo metodo consiste nel definire il fatto religioso per mezzo di alcune proprietà fondamentali e nel trovare quali altre proprietà possegga necessariamente in virtù delle proprietà che lo definiscono.

Il metodo razionale deduttivo ha il vantaggio di presentare nozioni chiare e logicamente dedotte. E siccome lo spirito umano si lascia facilmente sedurre dalla forza della logica, per la tendenza invincibile a giudicare dell'intimo fondo delle cose per la loro forma, si è indotti a credere, dice il Boutroux, che ciò ch'è conseguente logicamente debba essere anche vero. « Un discorso nel quale, attraverso un linguaggio elegante, si discernono dei principi, un'argomentazione in regola,

ha già acquistato molti suffragi. La scolastica non ha perduto ancora tutto il suo prestigio ».[1]

Senonchè questi vantaggi sono apparenti. Riflettendo bene, si vede che questo metodo applicato allo studio della vita religiosa rivela un'insufficienza radicale. Esso infatti, consistendo essenzialmente nel dedurre la verità e la realtà di un'idea dalla sua evidenza logica, confonde, come osservò Emanuele Kant, il possibile con il reale. Ora il reale è più del possibile, è vita, evoluzione, cangiamento e produzione del nuovo: qualità che non si spiegano coi soli concetti chiusi e cristallizzati di cui dispone il metodo logico-deduttivo. E se, per sostenere la validità di questo metodo, si dice che i concetti, quando sono logicamente stabiliti, in virtù della loro universalità e necessità, si prestano benissimo a farci comprendere attraverso le loro connotazioni essenziali, tutti gli elementi della realtà, anche quelli che non entrano nella definizione logica, non si bada che, come ha osservato il Boutroux, si prende per vero ciò ch'è in questione.[2]

Inoltre la scelta delle proprietà definienti della religione importa un arbitrio iniziale, ch'è giustificabile soltanto per il seguace di una determinata religione storica, per il credente di un credo particolare e concreto, che dal punto di vista della religione professata come vera, considera tutte le altre come ingombranti superstizioni. La sua validità dipende da una iniziale posizione dello spirito, da un decreto della ragione o da un'accettazione sentimentale e pratica che si foggia poi i titoli della sua giustificazione razionale. In tal guisa

---

[1] E. Boutroux, *Morale et Religion*, Flammarion, 1925, p. 30.
[2] *Op. cit.* p. 32.

vi sarebbero tante definizioni della religione, quante sono le religioni storicamente professate; ed il teorico della religione dovrebbe necessariamente collocarsi sul terreno di una religione storica, che egli considera come la sola vera, ed abbandonare la considerazione della religione come forma interiore dello spirito.

L'infecondità di un tale procedimento apparisce anche dalla considerazione dell'isolamento ch'esso crea tra gli studiosi di religione: invece del lavoro scientifico comune di più ricercatori che mirano allo stesso risultato per vie diverse, si ha una barriera che divide uno studioso dall'altro, giacchè nel punto di vista di ciascuno è operoso un principio che implica la condanna dei risultati ottenuti dagli altri.

Se poi, prescindendo da ogni religione storica e concreta, si pretende, per via puramente razionale e deduttiva, ossia mediante l'analisi dell'attività spirituale, di determinare l'essenza perenne della religiosità, le proprietà permanenti dello spirito religioso, quale si manifesta attraverso l'evoluzione di tutte le religioni storiche, non solo si cade nell'errore già denunziato di confondere il possibile con il reale; ma, siccome la realtà è dinamismo, evoluzione e cangiamento, si corre il rischio di allontanarsi tanto più dalla realtà quanto più rigido e preciso è il concetto in cui si è preteso d'inquadrare il complesso processo storico della religione.

Al metodo logico-deduttivo si contrappone nella metodologia scientifica quello induttivo-sperimentale, che risale dai fatti e dall'esame comparativo dei fatti alla formulazione di una ipotesi che permette di trovare delle leggi, ossia delle costanti nella multiforme apparizione dei fenomeni, che poi sottomette al controllo dell'esperienza.

Questo metodo ha la sua importanza nella storia del pensiero moderno. Non s'intenderebbe il progresso delle scienze nè si comprenderebbe lo stato attuale della cultura dell'umanità, senza penetrare nel nuovo spirito della ricerca scientifica, che non deduce il reale dal pensiero, e non immobilizza il corso dei fenomeni in una canalizzazione fissa, ma considera il pensiero ed il reale come due aspetti di un unico processo, che non si riflette nella coscienza per arrestare il suo sviluppo o per mettere in evidenza la sua immutabile essenza, ma per prendere nuovo slancio nell'evoluzione vitale.

Perciò, se la religione è una forma di vita, essa, in quanto è oggetto del pensiero riflesso, sembra non potersi sottrarre al metodo di indagine delle scienze del reale. Infatti la sociologia religiosa, la psicologia e la storia delle religioni impiegano appunto questo metodo nell'intento di trovare gli elementi comuni, la linea di convergenza, la traiettoria di sviluppo della coscienza religiosa. Ma c'è una pregiudiziale che infirma l'uso di questo metodo quando si tratta di esplorare la natura della religione. Infatti le scienze, che impiegano il metodo induttivo nell'indagine dei fatti vitali e storici, sono consapevoli dei limiti in cui si muovono e delle barriere ch'esse incontrano, onde possono raggiungere soltanto una provvisoria coordinazione dei fatti dell'esperienza. Esse sono dispensate in virtù del determinismo causale — che è il canone fondamentale della ricerca scientifica — dal pronunziarsi sull'intima essenza dei fenomeni, di cui esplorano le connessioni spazio-temporali e le somiglianze marginali, e dal ricercare inoltre il significato stesso che ha la conoscenza scientifica nel sistema del sapere e nella totalità dell'evoluzione vitale.

Le scienze non mettono in discussione i postulati, ossia le condizioni della possibilità stessa del lavoro scientifico; se lo facessero, si trasformerebbero in gnoseologia e metafisica. Ma una teoria della religione, per la portata dell'oggetto stesso della ricerca, deve sorpassare questi limiti e trasformarsi in una concezione generale dell'intimo significato, non solo dei fenomeni religiosi, ma della realtà in generale di cui quei fatti sono espressione di una costante direzione. Così noi vediamo che la sociologia, la psicologia e la storia delle religioni, non possono rinunziare a una concezione generale della religione, che è il presupposto che guida la ricerca anzichè esserne il risultato. Perciò una concezione generale della realtà, e quindi filosofica, è implicita in ogni ricerca induttiva dei fenomeni religiosi; onde la stessa ricerca induttiva della religione poggia sopra una filosofia della religione.

La filosofia della religione. — Il problema della filosofia della religione si atteggia variamente nella storia del pensiero filosofico e presenta soluzioni diverse che rispecchiano i diversi punti di vista metodologici adottati nello studio dell'attività religiosa. Si possono distinguere tre direzioni principali intorno a tale problema.

1) La prima è quella che presenta il problema della filosofia della religione come un problema puramente deduttivo, giacchè mentre risolve la realtà nella storia, risolve questa a sua volta nel movimento del pensiero, nella dialettica dell'autocoscienza.

2) La seconda è quella che si risolve in un'interpretazione intellettualistica della religione, perchè, ponendo come un dato certo *a priori* la religione, ammette solo che se ne possa discutere l'interpretazione.

In questo caso il pensiero è qualcosa che sopraggiunge dal di fuori alla religione, e non solo non s'identifica con questa, come nella direzione precedente, ma non ne modifica nemmeno sostanzialmente la natura, la quale preesiste con una sua forma immutabile al pensiero.

3) La terza direzione della filosofia della religione non risolve la realtà storica della religione nel pensiero nè apre una scissione tra la storia concreta ed il pensiero filosofico, ma concepisce l'unità di filosofia e storia, di pensiero e vita. La storia non percorre una via che in certo modo preesista, nè il pensiero si svolge in forme prestabilite e fisse. Non si può indicare un archetipo dello svolgimento spirituale, che possa concepirsi come la causa della direzione dell'evoluzione religiosa. La religione è una manifestazione originale, imprevedibile e libera, dell'evoluzione spirituale, e di essa la filosofia cerca il significato, il valore e la concepibilità nel sistema generale della cultura umana.

Inteso così il problema della filosofia della religione, esso elimina il presupposto di una natura originaria della religione, ossia di un insieme di qualità e di proprietà fisse ed immutabili che caratterizzano l'essenza permanente della religione attraverso le sue molteplici manifestazioni storiche. Tale presupposto è un idolo fantastico al quale hanno soggiaciuto quasi tutti i teorici della religione, da Max Müller a Rudolf Otto, i quali hanno creduto di trovare in questo o quel fatto, in questa o quella reazione psicologica la caratteristica essenziale, costante, universale e necessaria, presente in tutta l'evoluzione storica della religione. Ora, se non si abbandona questo presupposto fantastico, il pro-

blema religioso rimane sempre avvolto nel velo del mistero, e gli studiosi, anche se non appartengono ad alcuna religione confessionale, non superano la mentalità di coloro che si sono chiusi in una particolare forma di esperienza religiosa. Gli elementi essenziali e permanenti della religione non esistono: tutte le qualità ritenute tali (p. e. il *tabù* di Durkheim ed il *sacro* di Otto) non sono universali e costanti; esse sono qualità peculiari di una fase storica e di un gruppo di religioni, e rappresentano la defigurazione della spontaneità della coscienza religiosa e l'esagerazione di alcune manifestazioni contingenti. La religiosità non è una proprietà statica immutabile della natura umana: essa non si libra nel vuoto della coscienza con una sua forma immobile. La religione è vita, cangiamento e perciò continua posizione del nuovo: essa erompe come un profondo bisogno vitale dalle scaturigini remote dello spirito. Il pensiero filosofico può cercare l'orientamento specifico dello spirito religioso, cioè il significato, il bisogno cui esso soddisfa, non già le forme universali e costanti in cui tale bisogno si placa.

L'atteggiamento religioso presenta un'indefinita varietà di forme storiche. Però attraverso la complessa fenomenologia delle religioni storiche la filosofia della religione scopre un orientamento, un significato costante. Non altrimenti attraverso l'indefinita varietà delle manifestazioni artistiche — dalle rozze figurazioni dell'uomo delle caverne, alle meravigliose creazioni dell'arte moderna — la filosofia dell'arte scopre un significato, una qualità che permette di distinguere l'atteggiamento artistico dalle altre attività dello spirito umano. In altri termini, la religione come forma interiore dello spirito, è un'esigenza. Ogni esigenza ha una

qualità, una direzione, un significato. Qual'è la qualità che caratterizza lo spirito religioso?

La risposta suppone un' interpretazione filosofica della esperienza religiosa, ossia una generalizzazione, un'ipotesi che implica necessariamente un punto di vista, una maniera determinata di considerare il processo della realtà spirituale. Ma la filosofia, in quanto riflessione sulla storia, interpreta, giudica, valuta, non crea il processo storico; perciò le sue ipotesi e categorie giudicatrici non sono nè forme logiche universali ed immutabili, nelle quali prendono ordine e sistema i fenomeni dell'esperienza religiosa, nè la pretesa rivelazione di una natura oggettiva della religione. Quindi il significato che la ragione trova nel processo reale della vita religiosa non consiste nello scoprire una qualità assoluta, originaria, immutabile e permanente della coscienza religiosa, bensì nel rilevare una direzione, un orientamento, un criterio relativi allo stato attuale degli studi storici sull'evoluzione della religiosità umana ed alla maniera d'intendere il compito della filosofia della religione. Quello che importa soprattutto è salvare la spontaneità creatrice della coscienza religiosa, la possibilità di sempre nuovi sviluppi del bisogno religioso, la cui direzione è solo approssimativamente fissata dal pensiero filosofico in relazione alla fase attuale della cultura umana.

La qualità specifica dell'attività religiosa. — Ciò posto, possiamo rappresentarci fin d'ora la qualità dell'attività religiosa come consistente nella *esigenza di salvare la persona umana oltrepassandone l'insufficiente destino naturale mediante l'elevazione di tutto l'essere umano verso un ordine nuovo di realtà incommensurabile a qualsiasi esistenza finita.* Questa

maniera d'intendere la qualità specifica dell'attività religiosa è necessariamente l'anticipazione di quello che sarà il risultato di tutta la nostra indagine, giacchè la verità di tale asserzione non può essere provata se non sviluppando il problema sotto tutti i suoi aspetti. Essa serve però a delimitare e precisare il campo dell'attività religiosa ed a fornire un criterio iniziale per dominare la complessa fenomenologia dell'esperienza religiosa. Così mentre le forme dell'attività conoscitiva rispondono al bisogno di comprendere la vita e quelle dell'attività pratica all'esigenza di accrescere, dirigere ed unificare la vita medesima, l'attività religiosa invece risale le sorgenti della vita e ne oltrepassa tutti i valori mediante lo slancio creativo di un più alto destino, diverso da quello che si rivela nell'esperienza comune. I mezzi con cui l'attività religiosa realizza nella storia tale esigenza sono svariatissimi e costituiscono la complessa e multiforme fenomenologia dell'esperienza religiosa.

Le variazioni dipendono dalla oscillazione dei due poli fondamentali della coscienza religiosa, la persona umana ed il principio superiore nel quale la persona trova la sua più alta realizzazione. Dalla mentalità primitiva, ch'è materialistica, conformistica e collettiva, alla mentalità moderna, ch'è scientifica e critica, c'è una trasformazione essenziale nel modo di concepire la salvezza dell'uomo. Il primitivo, che non ha una personalità individuale autonoma, nè una concezione distinta delle forze che agiscono nell'universo, crede raggiungere la salvezza mediante la partecipazione al *totem* (antenato divino della tribù, che per lo più è un animale) o al *mana* (parola melanesiana che indica un potere o una influenza occulta che si manifesta nei

corpi materiali). Quando comincia a costituirsi la personalità autonoma dell'uomo, la funzione religiosa della salvezza si modifica sostanzialmente: sorge un concetto della vita umana per cui la salvezza è in stretto rapporto con divinità personali (localizzazione permanente delle forze cosmiche) concepite antropomorficamente, capaci di mescolarsi alle faccende umane e alle vicende naturali e di modificarle in senso favorevole o sfavorevole all'uomo. Ma come il concetto dello spirito acquista importanza e valore decisivi, sì da diventare centro di ogni attività e radice d'ogni realtà pensabile dall'uomo, salvare la persona non significa più cercare legami di aiuto e di protezione con divinità antropomorfiche, bensì vivere secondo lo spirito, innalzarsi cioè al livello della vita vera, ch'è anche la vita beata, e sollevarsi per sempre dalle angustie mortificanti della vita materiale e carnale. La religione allora instaura il *regno dello spirito* come la *vera vita,* la vita essenziale, mentre la natura, le cui forze erano state divinizzate precedentemente, è orientata verso la negazione dello spirito.

È così forte il contrasto tra la natura e lo spirito, ed è così nobile, elevata e letiziante la vita secondo lo spirito, che quando l'uomo vi si innalza, non egli agisce, ma lo spirito sembra impossessarsi di lui a attrarlo a sè. Così nell'evoluzione della coscienza religiosa al Dio della natura succede il Dio della grazia. Ecco dove si apre veramente il dramma religioso della coscienza moderna. Da una parte la trascendenza del divino sembra imporsi e diventare elemento essenziale della coscienza religiosa: dall'altra l'autonomia sempre più rigorosa dello spirito sembra escludere qualsiasi azione

sopravveniente da fuori e dall'alto. L'immanenza assoluta e radicale sembra escludere la vita religiosa.[1]

Ma d'altra parte la coscienza religiosa appare inestinguibile. Giacchè con l'assoluta immanenza cade il tradizionale concetto della salvezza come legata ad un'azione esterna trascendente, ma non tramonta l'esigenza spirituale della salvezza, la quale s'interiorizza e diventa auto-salvazione. Lo spirito umano si salva invertendo e capovolgendo le radici della sua vita dallo spazio e dal tempo alle ideali ed eterne condizioni di ogni vita spirituale. L'intuizione evangelica di questo livello della vita religiosa si trova nelle espressioni di « tesoro nascosto » e « tesoro immarcescibile », aspira-

---

[1] È convinzione comune a parecchi pensatori contemporanei che si occupano di filosofia religiosa che il senso dell'esperienza religiosa sia incomprensibile se non si ammette ch'essa non si esaurisce nei puri stati d'anima, ma implica la coscienza d'un'entità transubbiettiva *sui generis* con la quale entra in rapporto. « Que cette spère trascendante n'existhe pas, voilà une théorie peut-être fausse, mais sensée. *Mais qu'elle ne soi. pas donnée, ou qu'elle soit « en realité » (« eigentlich » !) quelque chose d'imt manent, voilà ce qu'on ne saurait affirmer sans fausser radicalement toute philosophie religieuse* ». (Jean Hering, *Phenomenologie et Philosophie religieuse*, Alcan, 1926, p. 129). Ora si vede bene in che consiste l'equivoco. Ammettiamo anche noi che gli stati d'anima soggettivi dai quali si origina l'esperienza religiosa implichino il sentimento di una sfera trascendente, della quale sono indici. Ma neghiamo recisamente che questa sfera trascendente debba intendersi come trascendente ontologicamente la coscienza soggettiva a patto di smarrire il senso dell'esperienza religiosa. L'interpretazione della trascendenza implicita nell'atto religioso appartiene alla filosofia, ed è estranea perciò alla coscienza religiosa, la quale coesiste tanto con una trascrizione immanentistica quanto con una spiegazione realisticamente trascendente del suo oggetto. La trascendenza dell'esperienza religiosa è un dato intuitivo extralogico, e non un postulato della razionalità dell'esperienza religiosa. D'altronde lo stesso Hering riconosce che il Dio della religione non è il Dio che pensano i filosofi e che assegnano di norma alla religione, ma è il Dio realizzato dalla spontaneità intuitiva della coscienza religiosa, che la filosofia a sua volta chiarisce (*op. cit.* p. 118).

zione culminante della vita cristiana. Il dramma religioso si trasfigura: l'antitesi non è più tra immanenza e trascendenza, bensì tra una vita *senza valore* ed una vita con un *valore essenziale* da instaurare.

Ecco in che cosa consiste la dualità essenziale alla coscienza religiosa. Questa nega il mondo ingannevole e maligno, per affermare l'ordine essenziale della vita secondo lo spirito, ch'è poi la vita secondo Dio, che l'immaginazione realistica si rappresenta come attuantesi al di là del tempo, nel regno invisibile del soprannaturale. Le altre attività spirituali non negano l'ordine dell'esistenza temporale, ma lo trasfigurano, lo dominano e lo unificano. La religione invece si distacca radicalmente dalle altre forme di esperienza spirituale. Essa instaura un ordine nuovo del reale, un'esperienza di vita spirituale originale, che non ha niente di comune nè con la scienza, nè con l'arte, nè con la moralità.

Coloro che pongono la religione a fondamento delle altre forme dello spirito, allargano troppo il significato e la funzione della religione fino a renderne irriconoscibile l'originalità; e per il timore di veder diminuita l'importanza della religione, in realtà l'annullano confondendola con la morale e con l'ordine spirituale in generale (Le Roy, Loisy). La religione non è la condizione dell'esistenza delle altre attività spirituali. Non è esatto dire che chi vive veramente nello spirito vive religiosamente.[1] La religione è un modo originale e libero di vivere nello spirito. Essa è la trasposizione

---

[1] Cfr. EDOUARD LE ROY, *Le problème de Dieu*. L'artisan du livre, Paris, 1930, p. 124 e sgg.

di tutti i valori della vita in un altro piano, inconfondibile con l'ordine spirituale realizzato dall'arte, dalla filosofia, dalla morale ecc. La religione non conosce il progresso in cui consiste la vita delle altre forme spirituali. Essa non ha un *meglio;* ma trasporta lo spirito nell'assoluto e ve lo assorbe. Il progresso concerne le condizioni psicologiche dello spirito umano che si attua nelle sue forme, compresa la religione, ma non investe la dialettica immanente nell'attività religiosa, la quale è posizione immediata dell'eterno ed esaurisce nel suo porsi la propria esigenza. Se fosse possibile isolare l'attività religiosa dalle altre forme dello spirito con le quali essa è connessa nella sua vita concreta, questa attività sarebbe indivenibile o ultrastorica, come dice il Le Roy; essa chiuderebbe la storia ed il progresso, perchè installerebbe lo spirito nel possesso dell'assoluto, e cesserebbe quindi ogni conato verso l'ordine essenziale dell'essere. Ma questa è la natura trascendentale della religione, ossia la purezza ideale della sua esigenza formale: non questa stessa esigenza realizzantesi come forma concreta dello spirito. Giacchè l'attuarsi di questa esigenza importa l'effettiva sussunzione delle altre forme dello spirito sotto la categoria della vita religiosa, ossia l'annullamento delle categorie implicite nelle altre attività, in quanto forme autonome. Ora, per la natura dialettica dello spirito, nessuna forma può essere il coronamento finale delle altre, e quindi nemmeno la religione può arrestare definitivamente la vivente dialettica implicita nelle altre forme dello spirito, le quali, negate ed annullate dalla religione, riprendono, con libero movimento di riscatto, la loro indipendenza e riportano lo spirito dal regno del soprannaturale alla vita naturale, dall'assoluto immobile

alle prospettive mutevoli della relatività di tutte le cose. Ma, poichè nemmeno queste forme profane dello spirito hanno il diritto di chiudere la vita spirituale nella loro sempre mobile dialettica, di rimbalzo risorge la forma religiosa come rinnovato anelito a costruire un regno *immarcescibile* dei valori al di là di tutte le conquiste *relative* dello spirito.

Capitolo II.

Il problema dell'origine della religione

Duplice significato del problema. — La questione dell'origine della religione ha un duplice significato, storico e psicologico.

Si può infatti cercare quale sia la manifestazione primitiva dello spirito religioso, quali siano cioè le prime vestigia della religione sulla terra, se essa sia coeva con la storia umana, se vi sia una religione tipica del genere umano, o se invece l'esperienza religiosa si realizzi in una molteplicità di religioni storiche concrete, la cui classificazione ha un valore pratico, relativo al punto di vista storico e culturale, e non un' indicazione di proprietà assolute e di momenti realmente separati della coscienza religiosa. Ciò facendo, si rimane sul terreno storico, e la questione dell'origine dell'attività religiosa si riferisce alla genesi temporale dell'esperienza religiosa ed alle sue connessioni con le altre forme culturali dello spirito.

Ma la ricerca dell'origine ha un altro significato, che interessa più da vicino il filosofo della religione. Si può indagare invero da quale attività spirituale

tragga origine la religione, ossia quali siano gli atteggiamenti spirituali ch'essa suscita e mette in azione e quali esigenze psicologiche presiedano al suo apparire ed al suo sviluppo. La questione posta in questa seconda maniera ha un significato intimo e vitale; essa tocca la struttura ideale della religiosità, la sua radice spirituale, la connessione e l'interferenza profonda che la religione rivela con gli aspetti fondamentali della coscienza umana.

Le tesi sull'origine psicologica della religione. — Dal punto di vista psicologico il problema dell'origine della religione presenta due gruppi di tesi che si possono classificare in *analitiche* e *sintetiche*, secondo che riportano la genesi della religione all'azione esclusiva di una funzione determinata dello spirito, oppure all'azione prevalente di qualche attività spirituale, associata all'azione simultanea o derivata delle altre funzioni della vita spirituale che concorrono a produrre l'esperienza religiosa. Sono analitiche le tesi che riportano la genesi all'attività razionale, e sintetiche quelle che fanno derivare la religione dal momento sentimentale o da quello pratico del nostro spirito. È più facile infatti isolare l'aspetto razionale della nostra coscienza da quello emotivo e pratico che non questi ultimi due dal primo, giacchè un'emozione ed una volontà dissociate da ogni elemento conoscitivo sono inconcepibili. D'altra parte la ragione è essenzialmente una funzione analitica dello spirito, come hanno messo in luce con abbondanza di fini osservazioni Bergson e Le Roy. Essa dissocia ciò che nella realtà concreta è complesso; rompe il continuo reale nelle sue unità elementari omogenee e lo ricostruisce con le medesime unità. Il

concetto, nel campo conoscitivo, è il simbolo dell'unità omogenea ch'è alla base della realtà.

Il problema religioso, come ogni altro problema studiato razionalisticamente, è un problema di analisi concettuale, rivolta a trovare gli elementi logici fondamentali dell'esperienza religiosa.

Capitolo III.

Tesi razionalistica sull'origine della religione

Secondo questa tesi la religione nasce da un bisogno conoscitivo, dall'esercizio dell'intelligenza rivolta a scrutare le profondità misteriose dell'essere umano in rapporto all'universo. In due modi è stata sostenuta questa tesi: o concependo la religione come l'integrazione conoscitiva dell'esperienza ch'è oggetto delle scienze e della filosofia; oppure come la maniera rappresentativa, intuitiva e simbolica, di quella forma di conoscenza dell'assoluto in cui consiste propriamente la filosofia. Nel primo modo è un di là della filosofia; nel secondo modo ne è una forma embrionale, ossia è una filosofia inferiore.

La prima maniera d'intendere la genesi conoscitiva della religione si sdoppia in due direzioni, secondo che l'integrazione conoscitiva è concepita come trascendente o come immanente. L'integrazione immanente è una derivazione delle correnti hegeliane anglo-americane (rappresentate specialmente da John e Edward Caird e da Josiah Royce), e, più o meno esplicitamente, identifica la religione con la filosofia della religione; perciò

rientra in definitiva, nella valutazione generale della tesi hegeliana circa il rapporto tra religione e filosofia. La concezione trascendente invece mantiene alla religione il suo carattere specifico di fronte alla filosofia. Essa è propria della direzione patristico-scolastica che culmina nella filosofia tomistica. Secondo i postulati di questa direzione di pensiero, Iddio è il principio del l'ordine soprannaturale e naturale, è la ragione della intelligibilità dei due mondi.

Il mondo naturale non è intelligibile senza il mondo soprannaturale, che ne è il principio ed il complemento, ed è la causa e la ragione della sua intelligibilità. La religione è il mezzo che Dio ha dato all'uomo perchè dall'ordine naturale si sollevi a quello soprannaturale. L'uomo abbandonato alle sole sue forze non potrebbe cogliere il significato intimo della realtà, nè uscire dai limiti della sua intelligenza finita per conoscere le ragioni supreme della vita. Però Dio, ch'è il principio creante di ogni essere, non ha abbandonato l'uomo a se stesso, ma gli ha dato la possibilità di reintegrare la sua unione con Lui, dopo la caduta originale, onde l'umanità è gravata dal peso di una scissione interna che le impedisce di elevarsi alla concezione del suo vero destino.

Ed i mezzi sono: la Rivelazione e la Grazia. Dio ha rivelato all'uomo tutto un piano di riabilitazione e di redenzione che costituisce l'ordine soprannaturale. L'oggetto della rivelazione supera la ragione umana, non è evidente alla ragione: ma è certo perchè è testimoniato. L'adesione mentale all'oggetto della rivelazione, ch'è in sè impenetrabile alla ragione, costituisce l'atto di fede, da cui trae origine la religione. L'inizio della fede è un atto meritorio per l'accettazione spon-

tanea, in virtù di un *minimum* di grazia sufficiente che Dio concede a tutti gli uomini per aderire all'oggetto della Rivelazione; ma poi diventa un dono gratuito per la grazia efficace che eleva la natura umana all'ordine soprannaturale.

A questa maniera d'intendere la religione come nascente da un bisogno di integrazione razionale e come costituente una *oltre-scienza*, si oppone la maniera hegeliana di concepire la religione come una *sub-scienza*.

Per intendere bene la portata della tesi hegeliana è utile metterne in rilievo i precedenti storici e vedere per quale processo la mente umana sia giunta ad eleminare qualsiasi integrazione trascendente della sua attività speculativa ed a concepire la religione come un momento subordinato della verità filosofica.

Precursore di Hegel è lo Spinoza, il quale nel suo *Trattato teologico-politico* instaura la distinzione tra teologia e filosofia in un senso diverso da quello tradizionale. La teologia non è il complemento indispensabile della filosofia: essa è rivolta a determinare l'oggetto della fede, la religione rivelata, in maniera da poter essere compresa da qualsiasi mente, anche rozza; mentre la filosofia ha per oggetto la cognizione intellettuale di Dio, di cui il volgo è incapace, essendo proprietà di pochi spiriti eletti. La religione, avendo di mira il mantenimento dell'ordine morale, deve concretarsi in poche verità pratiche indispensabili a garantire l'obbedienza: quindi occorre che la teologia si limiti a pochissimi dogmi, a quelli la cui ignoranza rende impossibile l'obbedienza: il resto dev'essere oggetto di libera indagine filosofica. Dunque mentre prima la filosofia era l'ancella della teologia, ora costituisce un

regno indipendente. Ma benchè l'intenzione dello Spinoza sia quella di mantenere separata la filosofia dalla fede religiosa, pure s'insinua già la tendenza a rovesciare la posizione tradizionale e concepire la teologia come una parte o un momento subordinato della filosofia. Infatti lo Spinoza respinge l'opinione del rabbino Jehuda Alfakhar secondo la quale la religione avrebbe valore unicamente perchè rivelata, indipendentemente dalla sua razionalità: egli dice ch'è empietà sottomettere la ragione, il più gran dono di Dio, alle morte lettere della Scrittura.

« Che se la ragione dev'essere interamente sottomessa alla Scrittura, anche se le si opponga, io domando se ciò noi dobbiamo fare con ragione, o senza ragione, ciecamente. Se ciecamente, agiamo, in verità, stoltamente e senza giudizio; se invece con ragione, solo per comando della ragione noi abbracciamo la Scrittura, che dunque non abbracceremmo, se ripugnasse alla ragione. E di grazia, chi può abbracciare col pensiero qualcosa quando la ragione vi si opponga? ».[1] Sembra con ciò che lo Spinoza riduca la religione sotto il controllo della ragione, e tutta l'autorità della teologia faccia dipendere dal lume naturale della ragione. Tuttavia egli recalcitra dinanzi alla conseguenza dell'assorbimento della teologia nella filosofia, e assicura che la separazione tra queste due discipline vi sarà sempre, perchè noi non possiamo con la sola guida del lume naturale sapere se la semplice obbedienza (religione) basti a conseguire la salute; perciò è necessario ammettere la Rivelazione, la quale insegna che quello che

---

[1] *Tractatus*... Cap. XV.

non può essere raggiunto con la ragione si ottiene per grazia divina.

Ma la breccia era aperta nel cuore della teologia, quando se ne ammetteva il carattere pragmatico e popolare. Se la Rivelazione non può essere contraria alla ragione, è aperta la via a sostenere che non può essere rivelato se non ciò ch'è accessibile alla ragione, e ch'è sempre la ragione in definitiva quella che decide di ciò che deve valere come rivelazione (Sociniani). I deisti inglesi in seguito ne trassero la conseguenza che la Rivelazione è superflua, che unica religione è la religione naturale. Il Toland, che ne fu il capo, spogliò infatti il cristianesimo dei misteri per ridurlo alle verità del lume naturale, ossia ad un'intuizione filosofica del mondo. Tra i deisti ed Hegel sta di mezzo Kant, il quale, seguendo la linea degl'illuministi nello sforzo di riportare la religione nei confini della ragione, enuclea dalla religione positiva (cristianesimo) ciò ch'è compatibile con la filosofia critica. Ma egli supera « la religione naturale » del razionalismo illuministico reintegrando i motivi essenziali della religione, specialmente il bisogno della redenzione dal male, ed instaurando una « pura religione » morale.

Hegel ha trovato delineato davanti a sè lo sforzo di ridurre la religione ad un momento del processo razionale dello spirito umano. Questo sforzo culmina in lui acquistando piena consapevolezza e raggiungendo la più alta vetta nel cammino verso l'eliminazione dell'assoluto trascendente, dell'infinito che vive al di là della storia e del mondo naturale, onde si alimentava la concezione della religione come complemento della filosofia. Per comprendere la genesi della religione nel

pensiero di Hegel, bisogna richiamare sommariamente il nucleo essenziale della sua filosofia.

Le due tendenze secolari dello spirito filosofico, quella dell'unità metafisica e quella della molteplicità empirica del reale, unificate solo formalmente nella gnoseologia kantiana, si fondono nella speculazione di Hegel, la quale concilia la realtà assoluta dell'unità del mondo con la molteplicità delle sue determinazioni senza andare al di là dell'esperienza e del finito in un fantastico regno dell'assoluto, ma mediante la loro identificazione: l'assoluto non è che la sintesi dialettica ed immanente di tutte le realtà finite. Hegel schematizza, com'è noto, i momenti dello svolgimento dell'unità assoluta della realtà. Questi sono tre: il momento dell'idea pura, della natura e dello spirito finito. L'idea pura è l'insieme delle categorie, ossia l'insieme delle idee universali astratte della natura e dello spirito. La natura è lo spirito nel suo estraniarsi, nel suo essere altro, nel porsi dinanzi a sè nella forma dell'esteriorità: il suo destino, scrive il Martinetti, è di darsi in olocausto perchè dal suo rogo balzi la psiche e lo spirito si manifesti a sè come spirito finito, coscienza.[1]

Questo è il terzo momento attraverso il quale lo spirito si piega consapevolmente su di sè e si eleva alla piena coscienza del suo essere. Esso abbraccia tre gradi: spirito soggettivo, spirito oggettivo e spirito assoluto. La religione appartiene al culmine di questo processo, ed è il momento in cui la coscienza finita si eleva alla conoscenza della sua natura assoluta, alla

[1] P. MARTINETTI, *La filosofia religiosa dell'hegelianismo* in *Scritti filosofici* pubblicati per le onoranze nazionali a Bernardino Varisco, Vallecchi editore, 1925, p. 212.

contemplazione della natura necessaria ed assoluta dell'intero processo, cioè alla contemplazione di Dio. Ma questa contemplazione — che non è altro che la rivelazione eterna che lo spirito fa a se stesso — si esprime per mezzo di rappresentazioni simboliche. La religione per Hegel è la storia eterna dello spirito che si esprime nelle figure concrete del processo rappresentativo.

La rivelazione interiore ed eterna dello spirito, della sua natura assoluta, diventa rivelazione esteriore, storica, temporale che si attua attraverso speciali mediatori tra Dio e gli uomini. Il processo dialettico dello spirito libera la religione dall'elemento rappresentativo e simbolico e lo spirito scopre la sua natura universale in forma di pensiero e passa dalla religione alla filosofia, ossia risolve la religiosità rappresentativa in religiosità filosofica. La filosofia in quanto è la conoscenza dell'eterno, dell'unità vivente del divino, tiene il posto della religione. Il contenuto della religione e della filosofia è lo stesso: ma come di alcune stelle, dice Omero, che hanno un nome nella lingua degli Dei ed un altro nella vita degli uomini, così vi sono per lo stesso contenuto due lingue: l'una del sentimento e della rappresentazione — la religione — l'altra del pensiero razionale — la filosofia.

Discussione della tesi razionalistica sull'origine della religione. — Che la genesi della religione non si possa riportare ad un fatto intellettuale risulta da una prima considerazione generale sull'atto religioso, il quale non è un atto specificamente conoscitivo, ossia non trae la sua ragione d'essere da un'operazione di natura mentale, ma da un bisogno vitale.

L'atto religioso è l'espressione del bisogno di salvare la vita mediante il raggiungimento di un nuovo

stato dell'essere, conseguibile per la comunicazione diretta con le sorgenti spirituali assolute della vita. La conoscenza del destino umano e delle forze profonde che presiedono alla sua realizzazione non è la religione, la quale nasce quando l'uomo si accinge a modificare il suo destino mediante la messa in opera di mezzi che oltrepassano l'esperienza conoscitiva finita e postulano la realizzazione dell'ordine assoluto del mondo.

La conoscenza per lo spirito religioso è il punto iniziale non il punto d'arrivo, è lo strumento, il mezzo non il fine della ricerca. Ciò che si cerca non è una possibile spiegazione della realtà, ma la realtà stessa dello spirito nella sua pienezza. Osserviamo ciò che si agita nei grandi spiriti religiosi.

« Come ti cerco allora, o Signore? — esclama S. Agostino e soggiunge: — Quando io ti cerco, o mio Dio, io cerco una vita felice. Io ti cercherò affinchè la mia anima possa vivere. Giacchè il mio corpo vive per la mia anima: e la mia anima per te ».[1]

In secondo luogo il carattere generale della conoscenza è la problematicità, ossia l'affermazione di possibilità che si esprime in un giudizio ipotetico. Conoscere significa scoprire rapporti fra termini la cui realtà o è data dall'esperienza o è immaginata come tale. La conoscenza è limitata al presente, e se da questo risale al passato e lo ricostruisce in funzione del presente, è impotente ad afferrare il futuro, il nuovo, quello che non è ancora reale. Le previsioni dello scienziato in realtà sono visioni: il futuro della natura è il presente dello scienziato che anticipa mentalmente l'accadimento d'un fenomeno. Ma quello ch'è originale, il nuovo, la

J. Ag

Problemati[illegible]
Conoscere
Def

[1] *Confessioni*, X, 20.

spontaneità dell'essere, non sono oggetto della conoscenza razionale, la quale cerca sempre di ridurre il diverso all'identico. Bergson dice che la conoscenza intellettuale non ci dà il reale, ch'è vita e cangiamento, appunto perchè lo immobilizza e lo solidifica.

Ora la religione mira all'essere intimo della realtà spirituale e non alle relazioni che passano tra le cose. E mira all'essere non in maniera esplicativa causale, non per via di ipotesi e di congetture, ma per slancio vitale e comunicazione diretta con la realtà stessa che si vuole raggiungere. Non solo, ma non si concentra nel presente della realtà, nella situazione di fatto, ma si spinge verso il futuro e cerca di realizzare uno stato originale, nuovo dell'essere spirituale, che non è un punto di vista teoretico ed esplicativo sulla realtà, ma una forma di vita, un livello più alto di esistenza spirituale. Perciò, la religione e la conoscenza non essendo sullo stesso piano, non si può riportare la genesi della religiosità all'esercizio dell'attività intellettuale.

In particolare poi circa la prima maniera con cui è stata concepita l'origine intellettualistica della religione, cioè come integrazione della ragione e come complemento della filosofia, c'è da osservare che l'integrazione conoscitiva, affinchè abbia un significato intelligibile, deve avere la stessa natura della cosa integrata. In altri termini tra conoscenza naturale o filosofica e conoscenza soprannaturale o teologica non ci dovrebbe essere soluzione di continuità, dovendo essere la seconda un'estensione della prima. Se le due conoscenze fossero eterogenee, nessun rapporto d'integrazione sarebbe concepibile tra di esse, perchè mancherebbe ogni nesso di similarità. Ora non c'è dubbio che, secondo questa tesi, la conoscenza religiosa sia etero-

genea a quella filosofica. Essa infatti non è l'impiego della ragione rivolta a conoscere l'essenza profonda della realtà spirituale mediante l'uso dei principi e delle categorie razionali. L'oggetto della conoscenza religiosa è al di là della ragione, non è evidente, è impenetrabile alla mente umana, la quale se lo appropria non coi mezzi dell'ordinario processo conoscitivo, ma per fede, ossia non per adesione razionale — qual'è quella che conduce ad assentire alla conclusione di un sillogismo in virtù della necessaria derivazione dalle premesse — ma per accettazione di un nucleo di asserzioni non dimostrate nè dimostrabili, bensì ritenute vere per illuminazione istantanea, oppure per ossequio all'autorità di un testo sacro o di una persona ritenuta infallibile.

Qualcuno ha osservato che la fede religiosa non è in contrasto con la ragione, ma ne è il naturale compimento, appunto perchè la fede non è la caratteristica specifica dell'atto religioso e della conoscenza soprannaturale, ma è un processo psicologico indispensabile alla mente umana per procedere nell'organizzazione del sapere. Non bisogna confondere la fede con quello che si crede: il contenuto della credenza può essere erroneo o falso, ma non per ciò il credere, l'aver fede nell'esistenza o nella realtà di qualche ente o di qualche fenomeno, è per se stesso una funzione contraria al conoscere o al sapere in generale. Il Keyserling [1] osserva che ogni possibile sapere si fonda sopra un atto di fede. La conoscenza razionale non esclude la fede, ma la suppone. Ogni sapere si fonda sopra certe

[1] Cfr. HERMAN GRAF KEYSERLING, *Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und Menschlicher Vorstellungswelt*, Monaco, Lehmann, 1907.

premesse che non sono deducibili da nessun altro principio, come gli assiomi ed i postulati; ma solamente debbono essere riconosciute, cioè ammesse per se stesse, senza la possibilità di essere dimostrate, ossia debbono essere *credute*. Perciò il sapere è necessariamente connesso col credere. Ad ogni passo nelle scienze, nella storia, nella filosofia noi c'imbattiamo in fatti, enti o principii, che debbono essere accettati come veri e reali, senza la possibilità di una dimostrazione razionale. Senza la fede non sarebbe possibile il pensiero: chi si rifiuta di credere a talune premesse nell'ordine conoscitivo rimarrà nella tragica situazione di chi è condannato alla sterilità per l'incapacità di uscire dal dubbio.

Senonchè la fede religiosa non può essere assimilata al processo psicologico della credenza che accompagna il sapere volgare ed il sapere scientifico. Non si tratta soltanto della diversità del contenuto, che pure è d'importanza capitale, perchè il contenuto degli assiomi, dei principii, e in generale di quei fatti o enti che si ammettono senza possibilità di dimostrazioni è sempre razionale, ossia non sorpassa i limiti della nostra ordinaria capacità di conoscere, mentre il contenuto della fede è oscuro per definizione, ossia non è evidente come gli assiomi ed i postulati, e non è verosimile come le ipotesi. Ma c'è anche una differenza formale che toglie ogni valore logico al confronto tra la fede religiosa e la fede scientifica. Infatti la credenza nel dominio del sapere volgare e scientifico emerge dall'interno del processo conoscitivo e corrisponde all'atto col quale la mente umana formula un'ipotesi, costruisce un simbolo, decreta una definizione, pone chiaramente dei postulati che non sono dimostrabili e tuttavia costituiscono il

principio di un processo raziocinativo. Ora l'atto col quale si pone liberamente un simbolo o una definizione oppure si formula un' ipotesi, per es. l' ipotesi atomica, è connaturato al nostro potere conoscitivo, che non si ferma alla percezione il cui nesso è obbligatorio, ma scioglie, analizza il nesso percettivo, ritrova il simile nel diverso, paragonando e generalizzando, forma i concetti, i sistemi dei concetti che sono le scienze, le quali rispondono al bisogno di assimilare la realtà alle esigenze della ragione, e si spinge fino a trovare l'essenza e la legge ultima di tutta la realtà (filosofia). Ma in questo procedimento la ragione, anche quando pone provvisoriamente principi non dimostrabili, ipotesi non verificabili, non abbandona mai le sue esigenze fondamentali, che sono quelle di spiegare l'esperienza in conformità alle leggi del pensiero. Mai un' ipotesi è stata formulata in contraddizione con le esigenze del pensiero e con il bisogno di ottenere l' intelligibilità dell'esperienza. La libertà con cui lo scienziato ed il filosofo pongono liberamente dei postulati o delle ipotesi ammesse per un procedimento analogo a quello della fede religiosa ha dei limiti, che il Poincaré ha messo bene in rilievo, quando ha detto che le ipotesi scientifiche debbono ubbidire alla duplice esigenza di adattarsi ai fatti e di evitare la contraddizione. In altri termini la scienza e la filosofia sono un'elaborazione della ragione, e ne seguono sempre le esigenze, anche quando apparentemente sembra che se ne allontanino: e se esse s' imbattono nell' irrazionale, il loro sforzo consiste nel debellarlo e nell'eliminarlo progressivamente.[1]

---

[1] Cfr. ÉMILE MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, Payot, Paris, 1921, Vol. I, cap. VI: L' irrationnel.

La fede religiosa al contrario non solo è rivolta verso oggetti non dimostrabili, ma verso oggetti che l'uomo *non sa nè può sapere*, ed implica perciò l'abbandono dell'esperienza come guida della conoscenza e la rinunzia alle esigenze della ragione. La fede religiosa supera il binomio « esperienza-idea » in cui è rinchiusa la filosofia. Essa non è orientata verso l'esperienza presente, perchè cerca di realizzare un'altra forma di esperienza nella quale sia giustificato ed appagato il bisogno profondo della salvezza contro le smentite dell'esperienza presente. Essa contrappone un'altra forma di vita alla vita presente; ed anche quando asserisce che la prima è lo sbocco necessario della seconda, l'affermazione non può avere valore per la nostra conoscenza filosofica, perchè è tutta penetrata di elementi che escludono l'esperienza che la filosofia deve rendere intelligibile.

L'esperienza presente interesse lo spirito religioso solo e nella misura in cui questi vede in essa il presentimento dell'esperienza futura, ch'é la vera. Tanto meno è orientata verso la ragione, alla quale ricorre per esprimere, ossia rendere comunicabile il suo contenuto, non per spiegarlo: tanto è vero che arriva a ricusarne le leggi, fin quelle della necessità logica. Il miracolo infatti è la sospensione delle leggi della natura che esprimono esigenze della ragione, come il determinismo e la continuità causale. Ed anche nelle religioni più vicine alla ragione tanto da parere forme di filosofia pratica, come il buddismo, la conoscenza religiosa si distanzia dalle esigenze del sapere empirico e filosofico fino a ritenere possibile la realizzazione del processo inverso a quello della natura, che va verso l'affermazione della vita, e concepire

l'annullamento di ogni forma di esistenza individuata (nirvâna) come la *beata fine*.

Certo lo sforzo dell'apologetica religiosa è quello di dimostrare che la religione non cozza contro la ragione, ma la supera. E noi possiamo anche ammettere che non vi sia un'intrinseca ed insanabile contraddizione tra la filosofia e la religione, perchè la contraddizione implica che le due conoscenze abbiano lo stesso oggetto, mentre il punto di vista religioso è diverso da quello filosofico. Ma non possiamo ritenere che la religione sia il complemento e l'integrazione del sapere filosofico, essendoci soluzione di continuità tra le due forme di conoscenza, tra la conoscenza razionale e la conoscenza per la fede. Indubbiamente anche la religione vive nello spirito umano e s'incontra perciò con la ragione; e se possiamo ammettere con Pascal che in questo incontro la religione non cozza contro la ragione, altrimenti sarebbe assurda e ridicola, dobbiamo anche ritenere con lo stesso Pascal che se la religione fosse in tutto conforme alla ragione, non avrebbe niente di soprannaturale.

Così pure non si può accettare la soluzione hegeliana del problema dell'origine della religione. Le ragioni addotte contro la prima maniera d'intendere l'origine razionale della religione non valgono contro la tesi hegeliana, la quale investe il problema dell'essenza e del valore stesso della religiosità umana nella vita dello spirito. Benchè ritroveremo questa tesi più avanti sotto una forma più raffinata, qual'è la teoria dell'idealismo attuale, è opportuno accennare anche adesso le ragioni che rendono inaccettabile il punto di vista hegeliano circa la genesi della religione.

La concezione hegeliana si presenta a prima vista come coincidente con una intuizione profonda della re-

ligiosità umana. Innanzi tutto il concetto di uno spirito, di una ragione universale del mondo, che rivela sè a se stessa nella sua natura divina ed eterna attraverso una serie di momenti necessari; il concetto cioè di un assoluto, sorgente infinita di tutte le cose che da esso escono, si estraniano apparentemente per poi rientrare definitivamente in esso, è un concetto fondamentale della vita religiosa e può alimentare la fede nel divino più di qualsiasi altra rappresentazione religiosa. Inoltre il concetto di una doppia religiosità simbolica e rappresentativa, qual'è quella vissuta dalle collettività, e concettuale o filosofica, propria degli spiriti superiori, esprime con efficacia il progresso della coscienza religiosa dai miti e dalle leggende delle religioni primitive alla purezza della fede nei grandi spiriti religiosi.

Senonchè quelli che sembrano i pregi della concezione hegeliana celano, ad osservarli bene, la insanabile irreligiosità dell'hegelismo. Infatti l'Unità divina del mondo per Hegel è sempre l'unità concreta dello spirito quale si manifesta nella sua totalità e necessità. Cioè mentre da una parte l'Unità è pensata come la sostanzialità vera della forme finite che sono parvenze, dall'altra non può non confondersi con le stesse cose finite, con le stesse apparenze quali si svolgono nel tempo e nello spazio. Se è così, ogni momento della realtà empirica e temporale è un momento dello spirito assoluto, dell'Unità divina del mondo, e quindi è razionale, buono e perfetto.

Ma allora si viene a negare la condizione fondamentale della vita religiosa, che nasce dal contrasto tra l'ordine fenomenico e l'ordine assoluto del reale e postula la possibilità di instaurare un nuovo piano di vita mediante l'elevazione dell'essere spirituale all'or-

dine della realtà assoluta. Se i due ordini sono identici, la vita religiosa è una fantasmagoria, un'illusione, un'apparenza destinata a dissolversi con il progresso della consapevolezza.

Di qui si passa al secondo grave difetto ch'è una conseguenza del primo e che spiega come la vera religione per gli hegeliani non sia se non la loro filosofia. Se la religione simbolica e rappresentativa è destinata a dissolversi nella religiosità filosofica, perchè è un'apparenza e non una realtà, essendo la realtà la consapevolezza da parte dello spirito della sua natura infinita ed eterna — consapevolezza che si acquista con la riflessione filosofica — in realtà lo spirito umano non è mai religioso. Infatti non lo è nella fase della religiosità simbolica, perchè questa fase è un'apparenza, è un'illusione, è un errore da cui lo spirito presto o tardi dovrà liberarsi; e non lo è nemmeno quando si solleva alla filosofia, perchè allora non raggiunge l'assoluto, ma si rivela come tale, cioè si ritrova come assoluto, ossia nè più nè meno di quello che era all'inizio del processo. La consapevolezza della sua natura divina non aggiunge nulla allo spirito umano; distruggendo la religiosità simbolica, non si può dire che la coscienza instauri la vera religiosità quando s'innalza alla filosofia, se non si vuol chiamare atto religioso l'eliminazione d'una visione monca imperfetta ed erronea della realtà. L'identità di realtà e razionalità distrugge lo spirito religioso, il quale è alimentato dalla distinzione tra l'uomo *reale* e l'uomo *ideale*. I due uomini possono coincidere ma non identificarsi: la loro identificazione non solo distruggerebbe la religione ma annullerebbe la stessa vita spirituale. Il dialogo tra l'uomo *reale* e l'uomo *ideale* costituisce il dramma della vita religiosa.

Capitolo IV.

Tesi sentimentalistica intorno all'origine della religione

Osservazioni preliminari. — La tesi razionalistica o sottomette la filosofia alla religione o questa a quella. La tesi sentimentalistica invece obbedisce alla duplice esigenza di mettere in rilievo il lato originale della religione, la sua irreducibilità alla conoscenza filosofica e di salvare la vitalità dello spirito religioso dagli assalti della critica scientifica e filosofica. In essa perciò bisogna distinguere l'aspetto psicologico da quello apologetico della religione. Questa maniera di concepire l'origine della religione ha avuto i suoi più insigni rappresentati in seno alla teologia protestante, quali lo Schleiermacher, il Ritschl, il Sabatier, l'Otto. Sotto l'aspetto psicologico questa tesi è lo svolgimento del motivo fondamentale della mistica medievale, specialmente tedesca (Eckhart, Tersteegen), che formò poi la fiamma interiore della Riforma luterana, ed animò il Pietismo ed il Metodismo. Il razionalismo wolfiano rallentò la corrente sentimentalistica in seno alla teoria della religione; ma nella seconda metà del sec. XVIII essa prese nuovo impulso per opera di Rousseau, Her-

der, Jacobi. Il suo valore consiste nel cogliere l'esperienza religiosa nella sua scaturigine intima, nel sentimento di unione mistica ed inneffabile che congiunge lo spirito finito all'infinito, direttamente, senza l'intermediario di concetti razionali e di categorie logiche. Essa prescinde dal bisogno conoscitivo e dal problema del rapporto che la religione pone tra il proprio oggetto ed i nostri poteri conoscitivi; ma nella vita religiosa coglie il lato soggettivo d'interna adesione alla pienezza dell'Essere.

Sotto l'aspetto apologetico questa tesi risponde al bisogno di liberare la religione dal pericolo di rimanere sgretolata ed annientata dalla critica che la ragione esercita liberamente sul contenuto della fede. Essa non pretende infatti di sottrarre l'oggetto della religione alla capacità di controllo e d'indagine della ragione, postulando un ordine di verità rivelate, perchè soprannaturali, a complemento delle verità naturali che da quelle ricevono vita e significato. L'oggetto della fede non è nè al di là nè al di qua della ragione, ma è irrazionale, ossia è intraducibile nei principii e negli schemi della ragione. La quale può esercitarsi liberamente sulle espressioni conoscitive della religione, ma non pretenderà con questo di esercitarsi sull'intima essenza della religiosità.

La ragione coglie i simboli esterni del sentimento religioso, le credenze ed i dogmi, ma siccome questi simboli hanno un valore accidentale, mutevole e provvisorio per la coscienza religiosa, la giustificazione o la condanna dei simboli non implica l'accettazione ed il rifiuto dell'esperienza religiosa. Tutta la dogmatica delle religioni positive è una simbolica che esprime il bisogno che ha il sentimento religioso di proiettarsi

sullo schermo della razionalità; ma i simboli non sono primitivi e non indicano elementi originari della coscienza religiosa, bensì sono il prodotto della riflessione che si aggiunge al sentimento religioso e lo colora delle sue rappresentazioni finite e contingenti.

a) *F. Schleiermacher* (1768-1834). — Il nocciolo centrale della filosofia religiosa dello Schleiermacher consiste nella convinzione che la realtà dell'esperienza religiosa trae origine valore e significato dal sentimento in cui consiste la vita intima dell'uomo. Il Dilthey, servendosi di annotazioni giovanili dello stesso Schleiermacher, ha rivelato che questi raggiunse il suo punto di vista in materia di religione prima di subire l'influenza del romanticismo e dello studio di Spinoza. Certo è che non sono estranei alla sua concezione generale dello spirito e della religione la direzione spirituale ch'ebbe nell'adolescenza dai Fratelli Moravi, che lo dovettero iniziare all'esperienza reale della vita mistica, e la filosofia kantiana, per la quale era fondamentale il principio che tutto quello che esce dai confini dell'esperienza non ha valore oggettivo ma regolativo.

Ora tutto il bagaglio dei dogmi della teologia dell'illuminismo non è che la traduzione in termini razionali d'un'esperienza che può soltanto essere vissuta dall'uomo nell'intimità del suo sentimento. Quindi non ha valore oggettivo ma solamente simbolico. Ora che cos'è propriamente per Schleiermacher il sentimento religioso? Nella prima opera di filosofia religiosa, nei « *Discorsi* » (1799),[1] il sentimento, ch'è alla base del-

[1] *Ueber die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1799. Durante la vita dell'A. ne furono pubblicate sei edizioni con chiarimenti e note.

l'esperienza religiosa, è la coscienza immediata dell'infinito, vita e intuizione immediata dell'universo o dello spirito del mondo. Questa unificazione dell'uomo con l'eterno e con l'infinito è descritta a vivi colori. Nell'istante in cui prorompe questo sentimento, io giaccio nel seno del mondo infinito, dice Schleiermacher, io sono in quel momento la sua anima: sento tutte le sue forze e la sua vita infinita come mie. La vita religiosa consiste nella fusione dell'animo individuale con lo spirito divino dell'universo: chi nel suo interno non avverte l'aspirazione a fondersi col Tutto, a contemplare l'Universo come lo spirito creativo, infinito, presente in ogni fenomeno, non ha religione. Ma vent'anni dopo, quando pubblica l'altra opera fondamentale della sua filosofia religiosa « *La fede cristiana* » (1821-22),[1] il sentimento religioso viene qualificato come sentimento di dipendenza dall'infinito, da Dio. Lo Schleiermacher, dice che la linea del suo pensiero non si è modificata dal tempo dei Discorsi fino alla pubblicazione della suddetta opera teologica e alla terza ristampa dei Discorsi (1822). Ora c'è un punto che costituisce come l'asse iniziale del pensiero religioso dello Schleiermacher, e in ciò egli non è mutato dal primo agli ultimi scritti ed è la convinzione che i dogmi non siano espressioni d'una verità eterna, ma simboli del sentimento umano. Ogni uomo, dice Schleiermacher, ha la certezza di essere impegnato in una elementare partecipazione all'opera della Potenza suprema. Questa certezza esprime la Realtà fondamentale, prima delle nozioni teoretiche

[1] *Der Christiche Glaube nach der Grundsätzen der evangelischen Kirche.* 2 Voll. Berlin, 1821-22. L'ultima edizione che ne abbiamo (Meiner, Leipzig, 1927) è condotta sulla 6ª ediz. (1884) che concorda con la 2ª ediz. curata dallo stesso Schl. nel 1830.

di salute e di valore, ed è indimostrabile scientificamente. Essa è il prodotto di una decisione personale provocata dall'amore che vuol vedere, dalla *Anschauenwollende Liebe*.[1] Però dai « Discorsi » alla « Fede cristiana » lo Schleiermacher ha fatto dei passi notevoli nella sistemazione ed organizzazione teoretica del suo credo religioso, spinto da ulteriori studi di teoria della conoscenza e di etica da una parte e di teologia dall'altra, per cui il contenuto positivo delle religioni storiche ed in particolare del cristianesimo occupò sempre più il suo pensiero. Ed è naturale che tutto quello che nei Discorsi era lasciato indeterminato, come per es. il rapporto tra il sentimento soggettivo dell'uomo e la realtà divina ossia l'infinito, tra Dio e il mondo, assuma in seguito una più precisa determinazione. Così il sentimento religioso che nei *Discorsi* viene presentato come qualcosa di passivo prende in seguito un carattere attivistico, perchè tutta la concezione religiosa dell'Autore acquista un interesse pratico.

b) Circa 50 anni dopo la pubblicazione de « La fede cristiana » dello Schleiermacher apparve l'opera fondamentale di Alberto Ritschl (1822-1889): *La dottrina cristiana della giustificazione e della riconciliazione* « Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ».

Il Ritschl ha comune con lo Schleiermacher il concetto della irriducibilità della religione a conoscenza, ma se ne distingue per la più precisa determinazione ch'egli dà al sentimento religioso e per l'importanza spiccata che dà all'elemento storico della religione, specialmente al Vangelo. Bisogna liberare, egli dice,

---

[1] Cfr. *Glaubenslehere*, 3ª ediz., 1835-36, § 13, appendice.

la religione da tutte le deformazioni e le incrostazioni che ne mascherano il lato originale: queste sono principalmente due, la filosofia e l'autorità umana. La filosofia e la sua diretta filiazione, la teologia naturale, benchè combattute strenuamente da Lutero ed espulse dalla coscienza religiosa, vi si sono ristabilite surrettiziamente e vi esercitano la loro influenza parassitaria.

Esse sono impotenti a cogliere l'essenza dello spirito religioso ch'è vita e attività soprannaturale, perchè abituate a lavorare sulle astrazioni non intendono se non quello ch'è natura e materia. La religione, ch'è vita spirituale, deve altresì essere liberata dall'autorità umana che comprime lo slancio spontaneo della coscienza religiosa. Il protestantesimo ha cercato di sottrarre il credente alla servitù del cattolicismo, ma in alcune sue forme, specialmente nel pietismo, soggiace ancora alla tirannia dell'autorità umana. Bisogna liberare la coscienza religiosa da tutto ciò che ne altera la manifestazione originale. La religione non ha altri elementi essenziali che questi due: l'esperienza interna e la rivelazione. Schleiermacher ha concentrato nel primo elemento la realtà della religione. Il suo punto di vista dev'essere integrato. Egli ha ragione quando dice che la pietà, ossia la devozione religiosa, non è nè una conoscenza nè un'azione, ma un sentimento, ossia una determinazione della coscienza immediata. Ma bisogna aggiungervi un altro fattore, per impedire che la religione svapori nella molteplicità effimera delle opinioni individuali: questo fattore è la storia religiosa, la rivelazione, e per il cristiano il Vangelo, ch'è una grande scuola di educazione del sentimento religioso. Il sentimento non può nutrirsi da solo, esso ha bisogno d'un contenuto concreto; e questo

contenuto gli è offerto dalla storia religiosa. Con ciò il Ritschl non intende rimenare il sentimento sotto il controllo della coscienza e la religione sotto le categorie dei giudizi metafisici. Egli, facendo propria una distinzione del suo discepolo W. Herrmann, ricondusse i giudizi religiosi sotto la categoria dei *giudizi di valore,* onde per il credente il Vangelo è vero, perchè la coscienza cristiana lo giudica degno di esserlo. Quindi in definitiva la religione si realizza sempre nel cuore, ossia in una disposizione interna del sentimento, in un'esperienza spirituale irriducibile a conoscenza. Così il Ritschl mantiene la dogmatica religiosa e cristiana, ma la libera da ogni connessione con la metafisica e con l'autorità umana. E mantiene inoltre l' identificazione di religione e sentimento, ma nella comunione degl' individui nella chiesa e nel contatto con le figure eminenti della storia religiosa il sentimento si fortifica e s'illumina sorpassando l'io individuale.

c) *A. Sabatier.* — Augusto Sabatier nelle sue due opere « *Esquisse d' une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (Paris, Fischbacher, 1901) e *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit* (Paris, Fischbacher, 1904) ribadisce il concetto che il dogma non è mai l'elemento originale e fondamentale della religione, che esso nasce tardi ed è una derivazione del sentimento religioso. I profeti precedono sempre i rabbini, e Dio è il simbolo mediante il quale trova la sua espressione il sentimento religioso. Ma qual'è la natura intima del sentimento religioso secondo il Sabatier?

La religione nasce dal sentimento di affanno e di cordoglio che invade il cuore dell'uomo quando riflette sulla sua duplice natura, sensibile e spirituale, bassa

e sublime, e sulla influenza preponderante che la prima esercita sulla seconda. Da questo sentimento di cordoglio la religione ci libera riunendoci con un atto di fede e di amore al supremo principio della vita.

L'essenza della religione dunque non consiste in determinate conoscenze, ma nella preghiera del cuore da cui nasce la liberazione. La vita religiosa per svilupparsi richiede tre fattori: il sentimento della presenza attiva di Dio in noi, l'esaudimento della preghiera, la libertà della speranza. Ora questi fattori non ci sono dati nè dalla filosofia nè dall'autorità: entrambe sono impotenti a suscitare un atto interno libero e personale di conversione religiosa. Questo può essere promosso e sviluppato unicamente sotto l'influenza della religione vissuta, di cui l'esempio insuperato è la persona di Cristo, quale ci è presentata dal Vangelo. Gesù infatti aveva così vivo il sentimento della presenza reale di Dio in sè che si sentiva figlio di Dio; e mostra perciò, come uomo, che tutti gli uomini possono unirsi a Dio Padre, mediante la comunione con lui, ch'è fonte anche di speranza religiosa. Il cattolicismo invece ha creduto necessario di fissare in dogmi, ossia in formule precise ed obbligatorie, i momenti dell'atto religioso. Così questo risulta di tre elementi: la fede, il dogma, l'autorità. Il protestantesimo ha soppresso l'autorità, come elemento materiale e politico ingombrante, ma ha lasciato sussistere il dogma. È venuto il tempo, dice Sabatier, di sopprimere anche il dogma, come oggetto di credenza obbligatoria. Il dogma è un'espressione simbolica, sempre imperfetta ed inadeguata, del dato ineffabile della coscienza religiosa, nella quale l'elemento essenziale è la fede, il cui contenuto, essendo mistico, non può essere espresso che per mezzo di simboli caduchi e contingenti.

d) *R. Otto.* — Lo scopo che si prefigge Rodolfo Otto professore all'Università di Marburgo nel suo volume « *Il Sacro* »[1] è di dimostrare, specialmente con dati attinti alla tradizione mistica di svariate religioni, che l'oggetto specifico dell'esperienza religiosa è nel suo fondo irrazionale. Il suo compito è di fissare per mezzo di designazioni ideogrammatiche i tipici momenti dell'irrazionale religioso e le sue relazioni col razionale. Che cosa intende per irrazionale l'Otto?

Egli osserva che della parola irrazionale oggi si è fatto quasi un giuoco: si cerca l'irrazionale nei campi più disparati e si attribuiscono ad esso i più vari significati, in guisa che le cose più eterogenee possono catalogarsi sotto di esso. « Noi, dice Otto, per « irrazionale » non intendiamo nè il cupo, nè l'indistinto, nè la sorpresa, nè lo stupore, e neppure il sub-razionale, che nel campo dei nostri propri istinti o in qualsiasi altra sfera della vita, resiste al processo raziocinativo. Ma ci atteniamo all'uso linguistico, quale appare ad esempio quando qualcuno, alludendo a qualche cosa di singolare che si sottrae nella sua profondità alla zona del comprensibile, dice: « c'è, qui, qualcosa d'irrazionale ». Se il razionale nell'idea del divino è ciò che può entrare nel dominio delle nozioni familiari e definibili, ciò che può essere compreso nella zona chiara della nostra capacità conoscitiva, l'irrazionale è ciò che giace al disotto di questa sfera di chiarezza

---

[1] *Das Heilige*, Breslau, Trewendt, 1917. Quest'opera ha raggiunto la 17ª ediz. nel 1928. Il prof. Ernesto Buonaiuti ne ha curato una traduzione italiana (Bologna, Zanichelli, 1926) sulla 14ª ediz. tedesca. Intorno ad essa c'è già una vastissima letteratura critica. In Italia oltre il Buonaiuti, se n'è occupato recentemente il Martinetti (*Il fondamento della religione secondo Rodolfo Otto*, in « Rivista di Filosofia », 1931, 1).

e che si sottrae alla nostra capacità nozionale. Esso si rivela in un'esperienza puramente sentimentale ed esclude ogni esprimibilità. Questa realtà può essere solo vagamente segnalata mediante l'approssimazione di ideogrammi analogici, i quali non solo non entrano nella nostra ragione, ma possono essere paradossali e sconfinare nelle più sconcertanti antimonie.

L'esperienza religiosa è ineffabile, inesprimibile: non si può quindi insegnare quale sia il suo contenuto, ma soltanto provocare, destare, come tutto ciò che viene dallo spirito. Con questo metodo l'Otto cerca di fissare i momenti dell'esperienza religiosa mediante un appello alle zone profonde del sentimento.

Egli invita il lettore a rievocare un momento di commozione religiosa profonda e specifica. A chi non ha nulla da rievocare in proposito l'Otto consiglia di non leggere più innanzi, perchè non attingerebbe mai la realtà dell'esperienza religiosa per via puramente nozionale. Nella rievocazione dello stato di commozione religiosa bisogna inoltre badare al lato specifico del sentimento religioso, a ciò che essso ha di proprio non confondibile con le altre emozioni, come gli atti di riconoscenza, fiducia, amore, confidenza, sottomissione già noti in altri campi. Lo Schleiermacher ha rilevato felicemente un elemento notevolissimo dell'esperienza religiosa, quando ha detto ch'essa consiste principalmente nel sentimento di dipendenza; però non ha colto la differenza qualitativa tra il sentimento di dipendenza religiosa e tutti gli altri sentimenti di dipendenza, giacchè li distingue solamente come l'assoluto ed il relativo, il perfetto ed un suo grado inferiore. Questo sentimento è un dato originale e fondamentale e perciò definibile solo da sè nel proprio animo. Ci può essere

di aiuto un esempio biblico molto noto in cui è rivelato vivamente il sentimento di cui si tratta. Quando Abramo (Genesi, 18, 27) osa rivolgere a Dio la sua parola sulla sorte dei Sodomiti, dice: « *Mi sono fatto forza per parlare con te, io, che sono terra e cenere* ». Ecco un sentimento di dipendenza che si presenta come diverso da tutti gli altri. Otto denomina tale sentimento come *sentimento di essere creatura*, cioè il sentimento della creatura che si affonda nella propria nullità al cospetto di ciò che sovrasta ogni creatura. In questo sentimento è dato immediatamente un altro momento sentimentale che lo segue come un'ombra, ossia il momento dell'incontro con un soggetto fuori dell'io, col divino, che Otto chiama il momento del *Numinoso*. Schleiermacher, secondo Otto, ha avuto il torto di circoscrivere il contenuto intrinseco del sentimento religioso, come un auto-sentimento immediato di peculiare determinatezza del soggetto, e di concepire l'incontro col divino come derivato da un processo di riflessione, da una deduzione, in quanto si può concepire una causa al di fuori dell'io.

Il numinoso invece, sentito oggettivamente fuori di me, è l'elemento originale e primordiale dell'esperienza religiosa secondo Otto. Esso non è definibile per concetti, ma solo esprimibile approssimativamente mediante le caratteristiche reazioni sentimentali dell'anima. Esso afferra e commuove l'anima con questa o quella risonanza, che noi possiamo spiegare cercando di farle vibrare nuovamente a mezzo di sentimenti congeneri e di espressioni simboliche.

Queste risonanze sentimentali scaturienti dal numinoso, dal sentimento creaturale primigenio, sono quelle del « *mysterium tremendum* » della « *majestas* » del

« *mirum* » del « *fascinans* » del « *sanctum* ». Che cosa è il *Mysterium tremendum*? La parola « mysterium » indica ciò che è nascosto, non manifesto, non compreso, non intuito; non ha specificazione qualitativa: il contenuto positivo è vissuto unicamente nel sentimento. L'aggettivo « tremendum » accenna alla qualità della cosa. « Tremor » per sè indica paura, ch'è un sentimento naturale noto. Ma il timore destato dal numinoso non è confondibile con le altre forme di timore. Il V. T. abbonda di espressioni affini per indicare tale sentimento. Nell'Esodo (XXIII, 27) si legge: « Io manderò davanti a te il mio terrore e metterò in rotta ogni popolo presso il quale arriverai ». E' un terrore che nessuna cosa creata riesce a suscitare. È un sentimento inquietante che nella religione dei primitivi costituisce il « timore demoniaco ». Da questo sentimento irrompente in una prima emozione di qualcosa d'inquietante, che appare come nuova ed estranea al senso del primitivo, è scaturito tutto lo sviluppo storico-religioso. In esso hanno le loro radici « demoni » e « dei » e tutto che l'« appercezione mitologica » o la « fantasia » ne trassero nel processo di sviluppo di « tale sentimento ». E se non lo suppongono come fattore ed impulso basilare, primitivo e qualitativamente specifico di tutto il processo dell'evoluzione religiosa, risultano aberranti e vane tutte le spiegazioni animistiche, magiche, psicologico-etnografiche della genesi della religione. Nelle forme più pure e più alte dell'esperienza religiosa il brivido del terrore perde quel non so che di stupefatto, ma non il suo *pathos* ineffabile, il quale riappare nella sublimata espressione dell'anima che, trepida e silenziosa, sente misteriosamente vibrare le più intime radici del suo

essere. Nel culto cristiano afferra lo spirito nelle parole: « Santo, santo, santo, ! »: nel canto di Tersteegen erompe così:

> Dio è presente
> Tutto taccia in noi
> E si prostri al suo cospetto.

Il « tremendum » si può raccogliere nell' ideogramma dell' *assoluta inaccessibilità.* Un altro momento dev' essere aggiunto perchè il numinoso si possa abbracciare nella sua pienezza, quello della *potenza*, dell'*assoluta sovrappotenza,* che si può designare col vocabolo « majestas ». Il tremendo infatti si rivela come *tremenda majestas.* È appunto a questo momento dell'assoluta sovrappotenza della maestà che si collega come un' interna ripercussione soggettiva il sentimento creaturale che rimbalza di contro all'onnipotenza come sentimento della propria nullità, dell'essere fango e cenere di Abramo. Da qui nascono i sentimenti della nullità e della devozione cristiana. Ma tali sentimenti sono posteriori, non primitivi.

Lo Schleiermacher non si accorse che il « sentirsi dipendente ed il sentirsi condizionato » sono momenti che appartengono all'aspetto razionale dell' idea di Dio e scaturiscono da determinazioni concettuali, come la primitiva e universale causalità e sostanzialità. Invece la « dipendenza » che risulta dalle parole di Abramo non è quella che deriva dalla convinzione di essere fatto da una causa creante, ma è il sentimento dell' impotenza al cospetto della sovrappotenza, è il sentimento della nullità. Di contro all'*essere fango e cenere* di Abramo sta la *maestà:* ossia annullamento dell' io da una parte ed assoluta ed unica realtà del

trascendente dall'altra. Questi elementi sono caratteristici in alcune forme della mistica.

Le qualità di « tremendum » e di « majestas » sono predicati sintetici dell'oggetto misterioso, del completamente altro, incompreso in se stesso, inafferrabile dai nostri poteri razionali. Se ora ci facciamo ad analizzare in se stesso il momento del « mysterium » noi avvertiamo che, benchè le reazioni del sentimento sgorganti dal « tremendum » passino automaticamente in quelle sgorganti dal « mysterium », pure vi può essere una prevalenza di questo su quello sino al punto da eclissarlo totalmente. Il sentimento del « mysterium » dissociato dal « tremendum » può essere designato più propriamente come il « mirum » o il « mirabile », che non è ancora l'« admirandum » che nascerà più tardi dai momenti del « fascinans » e dell'« augustum ». È il meravigliarsi nel più genuino significato, e la reazione psichica caratteristica al mirum non può essere tradotta in termini razionali se non in senso puramente analogico con termini che si applicano a stati naturali dello spirito. Uno di questi è lo « stupor », il quale è distinto dal « tremor » ed indica la meraviglia allibita, il restar senza parole, l'assoluto sconcerto, ossia uno stato d'anima caratteristico che si prova dinanzi a ciò ch'è « completamente altro », ch'è al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile, del famigliare e per questa ragione « nascosto », assolutamente fuori dell'ordinario e con l'ordinario in contrasto, e ricolmante quindi lo spirito di sbigottita sorpresa. Ecco dov'è insita la radice del misterioso religioso. Tutti gli sforzi razionali diretti a chiarire l'enigma del « mirum » con teorie animistiche e mitologiche hanno per effetto di assottigliare ed indebolire l'esperienza religiosa e di

cacciare definitivamente il mistero. La traduzione razionale della religione non è la religione, come l'espressione analogica ed approssimata del sentimento del « mirum » non è il « mirum ». Il « mirum » è una reazione specifica ed originale della coscienza religiosa, è lo stupore al cospetto di qualcosa che è « radicalmente altro », sia quest'altro uno spirito, un demonio, un deva, oppure non sia nominato affatto, e qualunque sia la raffigurazione fantastica che se ne formi per darne un'interpretazione.

Rodolfo Otto insiste sulla considerazione che la reazione psichica al momento del « mysterium » che si esprime col « mirum » è assolutamente originale, non è cioè il prodotto di un passaggio graduale dello spirito dal sentimento naturale al sentimento religioso, ossia dall'alterità naturale a quella religiosa. Quest'ultima, dice Otto, è al di là della nostra apprensione e della nostra capacità di comprensione, non solamente perchè la nostra conoscenza ha di fronte ad essa determinati limiti che non è consentito valicare, ma perchè qui ci imbattiamo in qualcosa di « essenzialmente altro » che per genere come per essenza è incommensurabile alla nostra esistenza ed al cui cospetto noi indietreggiamo in atto di irrigidita meraviglia.

La mistica non è altro che la tensione più alta e più forte del momento irrazionale che soggiace ad ogni esperienza religiosa. In quanto teologia, la mistica spinge all'ultimo limite estremo il contrasto del numinoso come « completamente altro », non solo contrapponendolo a tutto ciò ch'è naturale e mondano, ma anche all'essere e allo stesso esistente, fino a chiamarlo « il nulla », ossia non solo ciò che non è definibile in alcun modo, ma anche ciò ch'è in radicale contrasto con tutto ciò che può

essere pensato. In quanto esperienza e vita, la mistica conserva nell'esuberanza del sentimento la qualità positiva del « completamente altro ». Chi non possiede un'intima simpatia per la lingua dei misteri ed i simboli della mistica ignora anche la matrice da cui tutto ciò viene alla nascita, ed è indotto a giudicare come una follia l'aspirazione dei mistici occidentali al nulla e al « processo » che conduce al nulla e quella dei mistici buddistici al « vuoto » e al « processo » che conduce al vuoto. In realtà questo processo non è un morboso nichilismo, ma un ideogramma numinoso, un simbolo razionale del « completamente altro ».

Il contenuto qualitativo del numinoso, mentre da un lato si rivela come qualcosa che atterrisce e riempie di stupore, dall'altro si manifesta come qualcosa di tipicamente attraente, affascinante, adescante, a cui la creatura cerca di appressarsi per impossessarsene. Di questa contrastante armonia offre testimonianza tutta la storia religiosa. La creatura mentre trema al cospetto del numen in un raccapricciante sbigottimento, sperimenta il bisogno di avvicinarsi ad esso, perchè coglie qualcosa che attrae, affascina, adesca, spesso entusiasmando l'anima fino all'ebbrezza. Di qui nasce l'elemento dionisiaco nell'efficacia del numen.

Le nozioni razionali che si sviluppano per la reazione del momento irrazionale dell'affascinante sulla nostra facoltà cogitante sono l'Amore, la Misericordia, la Pietà, il Conforto, che sono tutti elementi naturali dell'ordinaria vita psichica.

Questi elementi però hanno un valore puramente approssimativo e simbolico e non esauriscono l'esperienza dell'affascinante, che si concreta in quegli stati d'animo di « rapimento estatico » onde risulta la *beati-*

tudine religiosa, ossia l'esperienza beatifica del divino. Questo stato si può designare anche col nome di « grazia », purchè lo si intenda nella sua pienezza, qual'è adoperato dai mistici; esso cioè deve rappresentare l'altro polo della vita religiosa, che non è mai assente, nemmeno nelle fasi primitive nelle quali il sentimento religioso sembra erompere con un solo polo, con l'aspetto « repellente » nella foggia di terrore demoniaco.

È vero che il vocabolo che esprime il culto religioso, in sanscrito « aparâdh » vale « placare » « ammansire l'ira »; ma se non ci fosse stato nello sgomento demoniaco qualche cosa di più, un elemento di un'esperienza più ricca che si sviluppa a mano a mano nella sua integrità, si sarebbe avuto soltanto un culto rinchiuso nella forma dell'espiazione e della propiziazione, e non anche nelle forme di un positivo darsi al numen, ossia nelle forme con cui il numen è desiderato, ricercato non solo in vista dell'utile ma per se stesso. Ora la storia delle religioni mostra accanto ai riti della propiziazione con la preghiera, l'offerta, l'azione di grazie, un'altra serie di processi singolari nei quali più propriamente si crede di scoprire la radice della « mistica ». Mediante una quantità di gesti strani e di processi fantastici di mediazione l'uomo religioso cerca di padroneggiare la realtà misteriosa e di saturarsene, e perfino di identificarsi con essa. Questi processi sono di due specie: mezzi di azione magico-cultuale, come il tabù, lo scongiuro, l'esorcismo, la consacrazione, coi quali si ottiene l'identificazione magica dell'io col numen; ed il possesso ottenuto attraverso l'esaltamento e l'estasi. Il punto di partenza è tipicamente magico e consiste nell'appropriarsi la forza prodigiosa del numen per scopi naturali. Ma in se-

guito la presa di possesso del numen assurge a fine autonomo, viene cercata per se stessa attraverso le forme dell'ascesi: allora comincia la vita religiosa. Il perdurare in questa strana ed eccentrica condizione di possesso numinoso diviene esso stesso un bene, di più un salvamento, radicalmente difforme dai beni profani perseguiti attraverso la magia. Anche qui s'inizia un processo di sviluppo e di purificazione dell'esperienza, il cui apice è toccato nell'« essere nello spirito » e la cui finalità è la mistica perfettamente nobilitata.

Per quanto eterogenei simili stati appaiano l'uno di fronte all'altro, il loro punto di affinità e di collegamento è che il « mysterium » vi è sperimentato nella sua natura positivamente reale ed intima, come qualcosa che incomparabilmente beatifica e di cui in pari tempo non può essere nè espresso nè concepito, ma solamente vissuto, ciò in cui consiste. In esso è ricapitolato e amalgamato tutto ciò che la « dottrina della salvezza » può positivamente suggerire come beni promessi ai salvati; ma non ne è esaurito. Giacchè nell'atto di penetrarli e di pervaderli, ne fa qualcosa più di tutto che l'intelletto può concepire e dirne. Esso conferisce la pace che travalica ogni intendimento.

Col sussidio di pallide immagini e di analogie approssimate si può tracciare una nozione impropria della pienezza del sentimento dionisiaco del possesso beatifico del divino. Sono raffigurazioni negative per la rappresentazione concettuale ma validamente sperimentate e fondamentalmente comprese nel sentimento. « Occhio non ha visto, orecchio non ha udito, in nessun cuore d'uomo è entrato » (S. Paolo).

Il sentimento del numinoso vissuto si rivela anche come non valore numinoso, ossia non sólo pone in ri-

lievo la svalutazione del proprio essere, ma ne proclama l'assoluta *profanità*. « *Io ho labbra impure ed appartengo ad un popolo impuro* ».

« *Signore, vattene via da me, perchè son peccatore!* » esclamano Isaia e Pietro al cospetto del Numinoso. Orbene queste esclamazioni sono spontanee, erompono immediatamente da una reazione sentimentale allo stimolo del numinoso. E, ciò ch'è più importante, non rampollano dalla consapevolezza di determinate trasgressioni, non implicano la violazione della legge morale. Che cosa allora implicano?

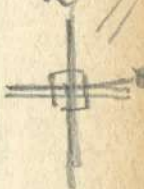
La realtà che si traduce in quelle esclamazioni è ignota all'uomo naturale: soltanto chi « è nello spirito » la sa e la sente. Si tratta dell'affermazione di un valore oggettivo, non oltrepassabile ed infinito, del numen, a cui corrisponde in recisa antitesi il non valore del « profano ».

Tale valore numinoso è espresso dal vocabolo *sanctum*. Mentre il *fascinans* addita quello che nel numen c'è di valore soggettivo, di beatificante per l'anima religiosa; e mentre la *majestas* annuncia una potenza assoluta e sovrana sconcertante l'individuo, il *sanctum* o l'*augustum* additano l'aspetto oggettivo che impone rispetto in sè, ossia una potenza che ha insieme il più alto diritto a pronunciare il più forte precetto al servizio, e ch'è lodata perchè lo merita. « *Tu sei degno di ricevere lode, onore e potere* ». Non è un terrore al cospetto della santità, non è timore dinanzi alla « tremenda majestas », ma è un umile saluto di lode che vuole riconoscere ed esaltare una pienezza di valore, che oltrepassa ogni capacità di comprensione.

La religione è passibile di trascrizione etica, anzi nelle forme più elevate della pietà religiosa il dovere

morale apparisce come un postulato della divinità. Ma Otto fa due osservazioni importanti per la chiarificazione dei rapporti tra morale e religione.

In primo luogo egli osserva che la religione per natura è una intimissima *obligatio*, impegno e vincolo per la coscienza, è dipendenza e servizio basata sulla prostrazione consapevole dinanzi al più santo dei valori. Quindi essa congloba in sè l'esperienza etica sollevandola ad un più alto significato. Perciò la religione non è dissociabile dalle postulazioni morali. Inoltre l'infrazione della legge morale guardata con spirito religioso non è più *illegalità*, ma *peccato*, *empietà*, *sacrilegio*. L'uomo naturale, ossia l'uomo che non s'innalza al piano valutativo della religiosità, ignora che cosa sia il peccato.

L'uomo naturale, secondo Otto, può essere morale senza essere religioso. Ecco la seconda osservazione rilevante. La religione implica la morale, non viceversa. Le idee di disfacimento interiore e di salvezza sono la trascrizione della sfera mistica in quella etica razionale, e non appartengono alla coscienza morale in quanto tale. A questo proposito così scrive Otto: « Si danno individui di grande serietà morale ed ispirati da zelo morale i quali non ne hanno alcuna idea e non ne provano alcun bisogno. Si riconoscono manchevoli e diffettosi, ma conoscono e praticano l'autodisciplina e si adoperano sul sentiero della loro vita con tenace risolutezza. Al vecchio razionalismo moralista non mancava nè il sincero e rispettoso riconoscimento della legge morale, nè l'onesta volontà di uniformarsi ad essa, nè tampoco la consapevolezza dei propri difetti. Esso avvertiva e condannava vigorosamente l'« ingiusto » e insisteva, nella sua predicazione come nella

sua esortazione, perchè si vigilasse, si repudiasse e si combattesse con ogni forza. Ma non gli si parava dinanzi un « disfacimento interiore », nessun bisogno di redenzione, perchè per esso, di fatto, come i suoi oppositori gli rimproveravano, mancava la comprensione di quel che fosse peccato. Da un semplice punto di vista morale non si scopre nè il bisogno della redenzione, nè l'esigenza di quell'altro bene specifico, che anch'esso tradisce un carattere completamente e specificamente numinoso, vale a dire dell'« occultamento » e dell'« espiazione ».[1]

Discussione della tesi sentimentalistica intorno all'origine della religione. — Nella dialettica dello sviluppo della vita religiosa i sostenitori dell'indirizzo sentimentalistico rappresentano una reazione contro il formalismo e la cristallizzazione della fede nella lettera. Essi mettono in evidenza l'elemento vitale e dinamico della religione che non si lascia fissare in schemi razionali immobili e rigidi. Indubbiamente la tesi sentimentalistica coglie l'aspetto interiore della religiosità che sfugge al razionalismo, il quale nello sforzo di assimilare la religione alla ragione la depaupera dei suoi elementi vitali. Come abbiamo già rilevato, discorrendo dell'indirizzo razionalistico, la conoscenza razionale, sia scientifica che filosofica, è di natura sua *ipotetica*, cioè non combacia con l'intima sostanza delle cose, con l'interiorità della realtà, ma costruisce con alcune ipotesi un'immagine più o meno fedele della realtà delle cose, ossia un simbolo che si crede riproduca l'andamento reale dei fenomeni.

La conoscenza filosofica non è ingenuamente og-

---

[1] *Das Heilige.* Trad. ital. Buonaiuti, pp. 83, 84.

gettivistica e dualistica come la scientifica, ma non è meno ipotetica: entrambe hanno la convinzione di stare a contatto con la realtà; ma nella scienza la convinzione è ingenua e nativa, nella filosofia è frutto di critica e di dimostrazione. Mentre l'ontologismo della coscienza scientifica è spontaneo, quello della coscienza filosofica è riflesso, ma è sempre ipotetico, cioè dedotto. Per quanto la conoscenza razionale si sforzi di venire a contatto con la realtà, rendendola omogenea ai principi, ai concetti della ragione, la fusione del reale con la ragione non è mai completa, perchè l'irrazionale si eleva da tutte le parti come l'elemento irreducibile alle categorie logiche.

La coincidenza della realtà col concetto o è supposta (dedotta e quindi ipotetica) o è una meta, un punto di arrivo, un'aspirazione dello scienziato e del filosofo, ma non è un principio incontrovertibile: nel concetto la realtà è un centro di relazioni, nient'altro. Se la realtà delle cose si esaurisca nella complessità delle relazioni logiche o presenti elementi qualitativi irreducibili a tali relazioni è un problema non risolto dalla scienza e nemmeno dalla filosofia.

Il carattere ipotetico di tutta la nostra attività razionale si rileva anche da altre considerazioni.

1) È risaputo che movendo dallo stesso punto di partenza (intuizione d'un fatto o di un'idea) e facendo lo stesso ragionamento, (ossia impiegando lo stesso metodo,) si perviene a conclusioni differenti. Come sarebbe possibile ciò, se la realtà fosse attingibile direttamente dall'intelligenza? Vuol dire che la realtà intima delle cose non si raggiunge con la semplice adesione intellettuale a certe conclusioni dedotte da alcune premesse. Soltanto nelle matematiche e nelle

Realtà = centro di relazioni

scienze e in quelle parti delle scienze che comportano l'impiego del calcolo matematico nell'indagine dei fatti le divergenze nelle conclusioni sono rare; e quando si hanno, si spiegano mediante il ragionamento: ossia le differenze dipendono da ciò che gli scienziati non hanno fatto lo stesso ragionamento. Ma nelle scienze della natura e nella filosofia è frequentissimo il caso di divergenze di opinioni, nonostante che il punto di partenza sia costituito dagli stessi fatti e dalle stesse esperienze e che il metodo sia identico. Così le diverse spiegazioni della vita organica partono dagli stessi fatti; e l'ateo ed il credente muovono dalla stessa intuizione dell'idea di necessità e d'infinità, ma l'uno per negare e l'altro per affermare l'Assoluto come trascendente.

2) La conoscenza razionale è per natura sua una serie d'ipotesi e di prospettive da verificare e da completare; essa è semplicemente rappresentativa e si riferisce ad una presenza che n'è l'origine e la ragione finale ma che resta sempre distinta da essa, come un piano in rilievo non cessa di essere di carta, anche se è fatto su misura. La conferma di ciò è data dalla tendenza che in tutti i tempi ha mostrata la conoscenza filosofica di raggiungere l'essere reale delle cose e di non possederlo soltanto in effigie: e per far questo, cioè per soddisfare il suo appetito di realtà, o si è attribuita una portata ontologica, nonostante la sua natura rappresentativa, o si è limitata ai fenomeni, ai simboli, alle relazioni, affidando ad altri poteri spirituali, intuizione, sentimento, cuore, volontà, credenza, il compito di rispondere alle esigenze realistiche dello spirito.

Soltanto Hegel ha preteso di annullare l'eterogeneità radicale del simbolo razionale e della realtà del-

l'esperienza, del soggetto conoscente e della cosa conosciuta, identificando il reale ed il razionale: « *intellectus in actu et intellectum in actu unum et idem sunt* ». Ma se Hegel è giunto a proclamare che ciò ch'è razionale è reale, non ha potuto dimostrare l'inverso; tanto è vero che l'irrazionale prorompe qua e là nella filosofia dello Hegel e non è debellato senza residui.

Ora la religione non formula ipotesi conoscitive sulla natura della realtà, ma s'installa direttamente all'interno di essa e mette lo spirito umano a contatto diretto con l'intimo significato della vita, con la sostanza stessa del processo del reale. La religione non è un'esperienza conoscitiva, ma emotiva e vitale. L'uomo religioso non cerca l'essere delle cose per conoscerlo, per assimilarlo alla ragione, ma per risolvere in esso il suo incompreso destino, per vivere e muoversi in esso con maggiore slancio di libertà. Non è esatto perciò assimilare la religione ad una *veduta metafisica* sulla realtà: il problema religioso non è conoscitivo, perchè non è ipotetico. La religione non formula ipotesi sull'origine del mondo, essa non è vincolata alla categoria della causalità, ma *rivela* all'uomo direttamente l'ordine reale assoluto delle cose, che non combacia con l'ordine fenomenico oggetto di conoscenza, e lo mette a contatto con esso assicurandogliene il possesso.

I diritti della conoscenza razionale nell'esperienza religiosa emergono da questa fondamentale qualità dello spirito religioso di venire comunque a contatto con l'assoluto, cioè con un ordine della realtà *diverso* da quello in cui si muove l'ordinaria conoscenza. Siccome l'assoluto è l'aspirazione anche della conoscenza filosofica, è accaduto che l'assoluto della religione sia apparso come una proiezione, un simbolo dell'assoluto

razionale, o come un assoluto razionale di secondo grado o superrazionale. Invece l'assoluto della religione è inconfondibile con l'assoluto della filosofia e, in generale, della conoscenza razionale: essi sono eterogenei e quindi situati in piani spirituali diversi. L'assoluto conoscitivo è un'ipotesi, che, anche se fosse verificata o verificabile, lascerebbe lo spirito in una situazione di sterilità, perchè menerebbe a contemplare il mondo qual'è, a esaurire il dover essere nell'essere; mentre l'assoluto religioso non è un'ipotesi ma una realtà che si svolge al di là della conoscenza, in contrasto con l'ordine del mondo rivelatoci da questa, e perciò non termine di contemplazione sterile, ma di azione, di conquista, di possesso, di slancio, di elevazione spirituale.

Nell'idealismo hegeliano l'assoluto filosofico è bensì in contrasto con l'ordine fenomenico oggetto della conoscenza empirica, ma non può identificarsi con l'assoluto religioso nè sostituirsi ad esso, perchè è sempre un assoluto conoscitivo, una consapevolezza della propria natura assoluta e divina acquisita attraverso la mediazione razionale, ma non una realtà da instaurare al di sopra delle apparenze fenomeniche. Anzi per Hegel è il fenomeno stesso che si rivela come un momento necessario dell'Assoluto, perciò si ricade nella sterilità dell'assoluto conoscitivo; laddove l'assoluto religioso è *incompatibile* col fenomeno, è eterogeneo all'ordine fenomenico nel quale viviamo, ed è presente e reale come conquista e slancio creativo dello spirito.

Quindi la tesi sentimentalistica sembra essersi sostituita definitivamente alla tesi razionalistica sulla genesi psicologica della religione. Però non è sufficiente mettere in rilievo il valore generico del sentimento per

intendere la genesi dell'esperienza religiosa; occorre anche dare una qualità al sentimento, perchè trattasi di un'esperienza specifica, inconfondibile con altri atteggiamenti spirituali, per es. con l'arte, che pure deriva dal sentimento.

Ecco il punto dove la tesi sentimentalistica diviene fonte di equivoci e di deviazioni verso la direzione razionalistica.

Se si dice che l'essenziale della religione è la fede, la quale è un sentimento puramente individuale, si cade nel più radicale individualismo religioso; e, secondo l'osservazione di E. Boutroux, non si può più distinguere la fede di un fanatico da quella di un S. Paolo o di un S. Agostino. Se tutto ciò che sorpassa la fede individuale pura e semplice non è che un'espressione simbolica ed un travestimento intellettuale di essa, non si può parlare più di fede comune, di chiesa, di vita religiosa associata, giacchè il vincolo che dovrebbe tenere uniti gli individui e giustificare e cementare la loro fede in un rito e in un credo associato dovrebbe sorpassare la sfera dell'internità del soggetto individuale e fondarsi su elementi oggettivi, i soli che possano avere il carattere dell'universalità e della necessità. La fede, separata da ogni elemento noetico, da ogni contenuto conoscitivo, è una forma vuota, un'astrazione, o tutt'al più un istinto cieco.

Perciò i sostenitori dell'origine sentimentalistica della religione da Schleiermacher a Otto hanno sentito il bisogno di valorizzare la tradizione e la rivelazione come la vita stessa del sentimento religioso. Ed ecco dove sorge l'equivoco. Quando s' introduce l'elemento razionale nella genesi di una forma spirituale, si è indotti a riportare la forma stessa che si vuole spiegare

sotto il momento della razionalità e concepirla come un prodotto dell'attività teoretica, come una manifestazione del bisogno conoscitivo.

Ora bisogna distinguere. Se i teorici dell'origine sentimentalistica della religione volessero spogliare il soggetto umano di ogni elemento conoscitivo per trovare nella nuda manifestazione sentimentale la genesi della religione, farebbero opera doppiamente vana; giacchè si metterebbero contro i dati della storia dell'esperienza religiosa e contro gl'insegnamenti più elementari della psicologia. Il sentimento religioso infatti nella sua soggettività opaca e cruda non è oggetto di sviluppo storico se non determina idee e rappresentazioni teoretiche nella sfera dell'attività razionale: e la psicologia non riconosce valore di realtà ad un momento solo dello spirito, avulso dalla nativa ed organica correlazione con gli altri aspetti fondamentali della vita psichica.

La compresenza dell'elemento razionale nel momento sentimentale ed affettivo della vita religiosa deve ritenersi come fuori di ogni contestazione.[1] Ma se poi dall'indispensabile solidarietà degli aspetti razionale ed emotivo della nostra coscienza si volesse arguire che la tesi sentimentalistica è insostenibile, perchè il fattore razionale ha una funzione predominante e determinante nella vita spirituale, allora l'argomentazione sarebbe fallace, perchè la conseguenza sorpasserebbe le premesse. L'aspetto teoretico o conoscitivo è uno dei momenti della vita spirituale, ma non è il comune

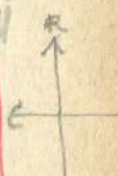
---

[1] Cfr. la critica di MAX SCHELER alla tesi di Schleiermacher in: *Vom Ewigen im Menschen*, 2ª ed. Leipzig, 1923, Erster Band, Halbband II, pp. 312 e sgg. e E. BRUNNER, *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, Tübingen, 1923.

denominatore di tutti gli atti spirituali. La vita dello spirito non è lo sviluppo della razionalità soltanto; è anche questo, o meglio implica anche la razionalità per la mutua compresenza degli atteggiamenti spirituali nell'io, che n'è il principio e la sintesi, ma non si risolve nell'attività teoretica. Il pensiero razionale e discorsivo è uno degli aspetti dello spirito umano, ma non rappresenta e non porta in sè le condizioni della totalità degli atti spirituali.

L'atto religioso perciò non ha le condizioni prossime della sua realtà nel pensiero; esso è autonomo di fronte alla conoscenza, benchè sia connesso con elementi teoretici.

Quindi, pur riconoscendo la vanità del tentativo di epurare l'attività religiosa da ogni momento teoretico per ridurla a puro sentimento, non ne risulta per ciò convalidata la tesi razionalistica. L'irriducibilità della religione a conoscenza è una tesi che conserva intatto il suo valore nonostante l'inseparabilità del sentimento dall'idea nell'esperienza religiosa. Il momento conoscitivo è necessario, ma non sufficiente per dare origine all'esperienza religiosa.

Circa la qualità specifica del sentimento religioso conveniamo pienamente con Otto nell'affermare l'assoluta originalità e irriducibilità di esso. Nessun sentimento della vita ordinaria può considerarsi come il genere prossimo del sentimento religioso. Si possono mediante analogie e rappresentazioni ideogrammatiche mettere in rilievo le risonanze che questo speciale sentimento suscita nella coscienza, ma esso non è colto nella sua intimità se non da colui che lo vive e lo esperimenta. Giustamente Otto dice che esso è irrazionale ed ineffabile nella sua essenza, e che può essere

soltanto vagamente segnalato con ideogrammi analogici approssimativi. Ora seguendo il metodo additato da Otto, quello cioè dell'introspezione di uno stato di commozione religiosa profonda, noi troviamo che il momento caratteristico e culminante dell'esperienza religiosa non è nessuno dei sentimenti rilevati come fondamentali dagli scrittori summenzionati. Tanto il sentimento di dipendenza dello Schleiermacher quanto il sentimento della presenza reale di Dio in noi del Sabatier ed il sentimento creaturale di Otto sono forme posteriori e derivate del primitivo ed originario sentimento religioso, e sono in funzione di strati intellettuali formatisi su di esso. Se il sentimento religioso ha una sua originalità, questa va cercata al di sotto dei densi strati razionali e conoscitivi che lo sviluppo della coscienza nella direzione rappresentativa vi ha accumulato sopra. Ora le idee di dipendenza, di presenza reale di Dio, della propria nullità di fronte alla maestà del numen, che rendono possibili i sentimenti corrispondenti, sono idee che sorgono quando già esiste una direzione della coscienza, un nucleo primitivo che esse sviluppano secondo il grado di organizzazione che la coscienza ha raggiunto delle sue attività.

Questo nucleo primitivo contiene la qualità specifica, originaria ed irriducibile del sentimento religioso: la quale consiste nel sentimento di espansione del soggetto individuale al di là dei confini dell'ordinaria esperienza, ossia nel sentimento di salvare la vita raggiungendo i profondi sostegni di essa nell'ordine assoluto della realtà che soggiace all'ordine fenomenico. Il sentimento religioso è un sentimento profondamente vitale; nasce dal bisogno di salvare la vita, di assicurarne la conservazione e lo sviluppo

contro tutte le cause perturbatrici di essa.[1] Originariamente è un sentimento energetico, dionisiaco, appunto perchè è un sentimento vitale: esso non prostra, non umilia, non annichilisce il soggetto, ma lo eleva, lo fortifica, lo arricchisce ristorandone e potenziandone le energie. Esso sorge come aspirazione dell'essere individuale a superare la sua debolezza e la sua finitezza mediante l'improvvisa rivelazione alla coscienza di una fonte misteriosa di realtà alla quale mettono capo le radici stesse della vita. Questo sentimento prorompe nella coscienza dalle sorgenti profonde e remote dell'essere; perciò è inesprimibile, ossia intraducibile in concetti e rapporti logici. Esso non si spiega razionalmente, perchè non deriva da altro e non è riducibile ad altro: nasce dall'incontro di un'esigenza a priori dello spirito con uno stimolo proveniente dall'esperienza.

Lo stimolo è il disordine, il male, l'irrazionale dell'esperienza, ma l'esigenza o categoria a priori dello spirito che trasforma lo stimolo empirico in sentimento religioso non è la categoria del sacro o del numinoso intesa come una realtà assolutamente inaccessibile, come vuole l'Otto, che si rivela alla coscienza come «mysterium tremendum» suscitandovi il sentimento creaturale, ch'e un sentimento di sbisgottimento, di terrore, di avvilimento, di prostrazione e di annichilimento. Un

[1] Il Bergson nella sua recente opera già citata «*Le deux sources*...» mette efficacemente in rilievo il carattere vitale della religione. Mediante una fine e serrata analisi psicologica e storica egli sostiene che l'origine primitiva della religione non è il timore, bensì una reazione contro il timore. La religione «è una reazione difensiva della natura contro ciò che, nell'esercizio dell'intelligenza, potrebbe esservi di deprimente per l'individuo e di dissolvente per la società» (*op. cit.*, pp. 160, 219).

tale sentimento è antivitale e non può essere la primitiva esplosione della vita religiosa. Questa sorge come manifestazione di un bisogno attivo di salvarsi contro tutte le minacce di distruzione, di espandersi, di trionfare delle smentite dell'esperienza, di collegarsi alle misteriose sorgenti della vita. La vita non può nella immediata tensione ed esplosione delle sue intime energie mettersi contro la vita stessa, non può rinnegare la originaria capacità di affermazione, di conservazione e di dominio. L'inaccessibilità del numen e del sacro è un'idea derivata, non primitiva: come idea è un'idea metafisica ed appartiene all'attività teoretica come limite di questa; come realtà, ossia come esperienza positiva della coscienza religiosa, appartiene agli stadi avanzati della mistica, che, come giustamente dice l'Otto, è l'esasperata tensione del momento irrazionale della vita religiosa. Per l'uomo primitivo il mondo naturale ed il mondo mistico fanno tutt'uno; per ogni fenomeno c'è un potere occulto che lo produce, e l'uomo non ha esperienza del contrasto fra una realtà sovrappotente ed il suo essere creaturale. Ora l'esperienza del contrasto implica il dualismo dell'essere individuale e dell'essere assolutamente altro, implica cioè una visione complessa della realtà, ch'è il risultato di altre esperienze più elementari, sulle quali essa sorge come una vigorosa antitesi.

Quindi l'originarietà dell'esperienza religiosa deve intendersi in senso ideale, non storico e psicologico: l'apriori della coscienza religiosa è preceduto storicamente da una formazione psicologica che ha foggiato la materia su cui si esplica l'esigenza religiosa.

Poichè anche l'Otto è incline a distinguere tra magia e religione, tra stadii prereligiosi e rudimentali

e vita religiosa propriamente detta, ed in questa poi una direzione plurilineare ed una complessità di elementi più o meno sviluppati, noi dobbiamo tanto escludere una genesi prelogica del sentimento religioso quanto una genesi tardiva che rappresenti un'esasperazione ed una negazione della logica. Il sentimento da cui sgorga l'esperienza religiosa non può essere un sentimento di passività creaturale e di ammirazione sbigottita: la passività inerte e crepuscolare è uno stadio prereligioso dell'umanità coevo della mentalità prelogica di cui parla il Lévy-Bruhl.

Se poi la passività è l'esasperazione sentimentale del sentimento della propria impotenza e finitezza, allora è una forma secondaria e derivata del sentimento religioso, è l'oscillazione del sentimento originario dalla sua qualità positiva di elevazione ad una più alta vita, alla vita beata, alla qualità negativa di abbassamento, sbigottimento ed annichilimento. I riti di propiziazione, di scongiuro coi quali si placa l'ira degli dei e si ammansisce il furore demoniaco non sono il polo principale e prevalente della vita religiosa, ma ne sono una deviazione ed una manifestazione secondaria. L'asse centrale della coscienza religiosa è costituito dal sentimento di elevazione e di espansione dell'io suscitato dalla comunione con la realtà trascendente e beatifica fino al punto da unificarsi con essa, ciò che, al dire dello stesso Otto, non è mai assente dalla complessa esperienza religiosa dell' umanità. Bisogna porre al primo piano la qualità positiva del *fascinans* ed invertire il punto di vista dell'Otto: invece di farne un succedaneo del « tremendum mysterium », bisogna concepire il possesso e la conquista del numen come

primitivi ed essenziali, ed il sentimento creaturale come succedaneo e derivato.

Del resto anche l' introspezione a cui ci richiama l'Otto conferma questa veduta. Nell'atto squisitamente religioso non è la presenza accasciante ed umiliante del numen quella che occupa la coscienza e non è il sentimento correlativo di sentirsi nulla in cospetto della realtà assolutamente potente: ma è l'improvviso balenare ed irrompere nella coscienza d'una zona nuova, elevante e letiziante di esperienza, e del sentimento di conquistarla, d'impossessarsene, di saturarsene col trasferire in essa le radici della propria vita. Il tratto caratteristico di questa esperienza è il detto di S. Paolo: « *Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus* ».

CAPITOLO V.

Origine della religione dall'attività pratica. - Diverse tesi. La tesi kantiana sull'origine della religione.

Diverse tesi. — La tesi sentimentalistica intorno all'origine della religione ha più un valore negativo e polemico che positivo e costruttivo. Essa mostra l'insufficienza della tesi razionalistica col mettere in rilievo il carattere irrazionale dell'esperienza religiosa; ma, pure insistendo sull'elemento centrale della religiosità, non riesce a individuarlo senza riconnetterlo a speciali rapporti con l'attività razionale, la cui funzione nella genesi della religione o rimane ingiustificata o si risolve in un'autocritica della teoria medesima. Invece coloro i quali spiegano la genesi della religione mediante la forma pratica dello spirito, tolgono al razionalismo ogni possibilità di far valere le sue esigenze, perchè spiegano la stessa attività razionale come una manifestazione che ha la sua giustificazione nell'attività pratica. Questa tesi è stata sostenuta in diversi modi, secondo le diverse maniere ond'è stata concepita la genesi dell'esperienza religiosa dall'interno dell'attività pratica.

a) Come emergente da una considerazione teleologica del mondo per cui si fa consistere il supremo bene possibile del mondo nella legge della moralità umana, ossia nell'esistenza di esseri ragionevoli sottoposti a leggi morali, i quali dalle stesse esigenze della ragion pratica sono condotti a compiere i loro doveri come comandi divini cioè come precetti di un autore morale del mondo. In questo caso l'esperienza etica rivelerebbe alla coscienza l'esperienza religiosa, perchè avrebbe in questa le sue ultime radici. Ed è la veduta di E. Kant.

b) Come coincidente con l'esperienza morale stessa della umanità, in quanto che la morale non è una raccolta di precetti immediatamente rivelati da un demiurgo nè un sistema di decisioni saggiamente elaborate dai filosofi e dai sociologi, ma è il sentimento di una spiritualizzazione necessaria dell'esistenza fisica, è un'elevazione progressiva della natura animale all'ordine dello spirito, è il misticismo in azione, la religione vissuta e praticata, una realizzazione dello spirito, della vera libertà, della santità nella condotta umana. Sicchè la religione non avrebbe niente di trascendente, essa non sarebbe altro che una fede mistica nel perfezionamento dell'uomo per mezzo della vita dello spirito, mentre la pratica della morale non è altro che uno sforzo per la realizzazione di questo ideale mistico dell'umanità. Quindi la religione e la moralità non sono che due aspetti di una sola attività, l'attività che si può definire come il presentimento ed il rispetto dell'ordine spirituale nella realtà. Questa tesi è strenuamente sostenuta da Alfredo Loisy.

c) Come l'esperienza del soprannaturale, ch'è esigenza squisitamente pratica, la quale si trova alle radici stesse della volontà e dell'azione umana. C'è un

infinito presente a tutti i nostri atti volontari, il quale non può essere colto con la riflessione, nè riprodotto con lo sforzo umano. L'infinito è un dono che Dio fa di sè all'uomo perchè se ne nutra, ed il dono è fatto nella forma stessa in cui noi possiamo entrare in comunione con l'infinito, cioè mediante atti finiti. Quindi, mediante una condiscendenza sovrannaturale, gli atti finiti umani sono la veste o il corpo medesimo del trascendente. Non tocca a noi limitare l'infinito, altrimenti lo abbasseremmo alla nostra statura; a lui spetta mettersi alla nostra portata, entrare nell'uomo, perchè questi lo trovi e se ne nutra adeguandosi alla sua immensità. Sono le stesse esigenze implicite nell'azione morale che spingono l'uomo a soddisfare l'infinita sete del suo volere con l'azione religiosa.

Questa tesi è il lievito del modernismo religioso francese: è variamente sostenuto da Laberthonnière, Le Roy e Blondel che ne è l'assertore principale.

Con la seconda e la terza maniera si abbandona il significato parziale dell'attività pratica, e l'attività morale assurge ad attività universale, attività che è il sostrato di tutte le azioni umane, che contiene in sè le ragioni ossia le esigenze che spingono l'uomo ad agire in qualsiasi modo.

Tesi kantiana. — La religione per Kant, anche se è suscettibile di una considerazione generale e formale,[1] è essenzialmente sinonimo di confessione religiosa, di un credo particolare, cioè di un nucleo di proposizioni concernenti la natura intima e la destinazione della realtà. Non è un'attività originaria dello spirito umano che instauri nuovi rapporti con l'asso-

[1] Cfr. Introduzione del presente volume.

luto ignoti alle altre attività, ma è un nucleo di affermazioni su oggetti che travalicano l'uso teorico della ragione e rispondono a bisogni della ragion pratica, ossia a interessi dell'azione morale. Se lo spirito fosse puramente teoretico e conoscitivo, il problema religioso, esorbitando dai confini dell'esperienza dove soltanto la conoscenza raggiunge un oggetto reale, non avrebbe ragione di esistere, perchè il suo oggetto sarebbe inconsistente per la conoscenza razionale. Ma oltre l'uso teoretico c'è un uso pratico della ragione rivolta a determinare le condizioni che presiedono alla realizzazione della moralità.

Orbene l'uomo, in quanto obbedisce alla legge morale, pur non estendendo la sua conoscenza speculativa, arriva a concepire certe condizioni necessarie all'osservanza dei precetti morali, certi postulati della ragion pura pratica come aventi realtà oggettiva, mentre la ragione speculativa li poteva pensare soltanto come problemi. Questi postulati sono quelli della libertà, della immortalità, dell'esistenza di Dio.

Benchè siano connessi questi postulati, tuttavia solo il secondo ed il terzo possono considerarsi come il fondamento della religione, ossia come la caratteristica specifica che distingue la moralità dalla religione. Il primo postulato infatti è indispensabile alla concepibilità dell'attività morale, gli altri due sono una conseguenza della piena realizzazione della legge morale, ma non un principio indispensabile per la concepibilità stessa della legge morale. La libertà invece, come dice Kant nella prefazione alla critica della Ragion pratica, è la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, e gli altri concetti (immortalità, Dio) ricevono la loro stabilità e realtà oggettiva dal fatto

che la libertà è reale. La libertà infatti si manifesta con la legge morale, giacchè essa è la condizione, la *ratio essendi* della legge morale. Le altre due idee, l'immortalità e Dio, non sono condizioni della legge morale, ma soltanto condizioni dell'oggetto necessario di una volontà determinata dalla legge morale, ossia dall'uso pratico della nostra ragion pura. Onde noi, dal punto di vista della ragione speculativa, non solo non conosciamo la realtà ma nemmeno la possibilità di queste idee. Però siccome esse sono le condizioni della realizzazione della volontà buona, si deve ammettere la loro possibilità, benchè non si possa teoreticamente affermare.

Si ha quindi un'asserzione relativa all'uso pratico della ragione, corrispondente non ad un bisogno della speculazione ma ad un bisogno vitale di ammettere qualcosa « senza di cui non può avvenire ciò che irremissibilmente si deve porre come lo scopo del proprio fare ».

Sicchè solo la libertà è una categoria rigorosamente etica, perchè è contenuta nella determinazione necessaria a priori della volontà: le altre due idee sono necessarie in quanto sono legate indissolubilmente con l'oggetto della volontà.

Dell'immortalità dell'anima come postulato della ragion pura pratica Kant tratta nel paragrafo quarto della dialettica della ragion pura pratica. La necessità di questo postulato è dimostrata nel modo seguente. L'oggetto necessario della volontà che si sottomette alla legge morale è l'attuazione del sommo bene nel mondo. Ma questo importa la conformità completa della volontà alla legge morale, ossia la santità, cioè una perfezione di cui nessun essere razionale è capace in

quanto vive nel mondo sensibile. Dunque siccome l'attuazione del sommo bene è un precetto necessario, essa può raggiungersi soltanto con la supposizione di una esistenza razionale che continui all'infinito e che progredisca perciò all'infinito verso la conformità completa della volontà alla legge. Il sommo bene quindi è praticamente possibile soltanto con la supposizione dell'immortalità dell'anima, la quale è un postulato della ragion pura pratica, cioè una proposizione teoretica non dimostrabile ma inseparabilmente inerente alla legge morale.

Ma benchè questo postulato appartenga anche all'attività religiosa, pure non è costitutivo dell'esperienza religiosa come il terzo, col quale si può dire che l'etica trapassa nella religione. Dell'esistenza di Dio Kant discorre in più luoghi delle sue opere. Prescindiamo dalla Critica della Ragion pura e dall'opera demolitrice delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio e limitiamoci alla parte positiva e costruttiva del pensiero di Kant intorno a questa idea. Nel paragrafo quinto della dialettica della ragion pura pratica l'esistenza di Dio è asserita come un postulato della ragion pura pratica.

Il sommo bene non implica soltanto la conformità completa della volontà alla legge, che non si ottiene se non postulando l'eternità dell'anima, ma anche un altro elemento, la felicità proporzionata alla santità. Ora la causa adeguata dell'accordo tra la moralità e la felicità non può essere l'uomo. L'essere razionale agente nel mondo appartiene al mondo come parte e dipende da esso, e perciò non può essere causa del mondo e della natura stessa con la sua volontà, e per conseguenza non può « colle proprie forze produrre con-

tinuamente l'accordo di questa natura coi suoi principi pratici ». Ora siccome tale connessione è postulata come necessaria, è postulata anche l'esistenza di una causa di tutta la natura, differente dalla natura, la quale contenga il principio dell'accordo esatto della felicità con la moralità: e tale causa, dovendo essere un'intelligenza ed una volontà operante (autore della natura) è Dio.

Se Dio è il cêntro dell'esperienza religiosa, è ovvio che la morale conduca necessariamente alla religione. Infatti se è dovere per noi promuovere il sommo bene, siccome la possibilità di questo sommo bene si attua soltanto con la condizione dell'esistenza di Dio, è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio.

Ecco la prova fondamentale dell'esistenza di Dio che Kant riproduce con leggere modificazioni nella *Critica del giudizio* (Parte II, Sezione II, § 7) e nella prefazione alla 1ª edizione (1793) della *Religione nei limiti della ragione*. Dio è una proposizione teoretica non dimostrabile speculativamente, ma necessaria per l'uso pratico della ragione, cioè legata inseparabilmente col raggiungimento dell'oggetto del dovere, ch'è la volontà buona.

Se è così, la moralità completa non si ha se non nella religione, cioè nella forma dello spirito mediante la quale, approfondendo i fondamenti della moralità, si concepisce l'idea di un autore morale del mondo. Perciò due conseguenze derivano dalla filosofia di Kant.

1) La religione, benchè scaturiente dall'attività morale, non è una forma di attività pratica essa stessa, ma una posizione della ragione, la quale, per i suoi interessi pratici, fa un uso diverso dei concetti della ragione speculativa e procura una realtà agli oggetti

soprassensibili delle categorie, per es. alla categoria di causa. In altri termini, pur non avendosi una determinazione teoretica delle categorie nè un'estensione della conoscenza al soprassensibile, si ha un oggetto delle medesime categorie in relazione alla ragion pratica, la quale di dette categorie fa un uso diverso da quello di cui aveva bisogno la ragione speculativa. Ma, in definitiva, Iddio è il termine di un'operazione razionale sia pure determinata non da bisogni puramente speculativi, ma da bisogni pratici.

2) L'attività morale dell'uomo è autonoma parzialmente, e cioè in rapporto agli oggetti del desiderio, ma non circa il sommo bene. La volontà buona, non essendo creatrice del mondo morale, è essa stessa un prodotto dell'azione creatrice dell'autore della natura e dell'accordo, in questa, della moralità con la felicità. Gli Scolastici giustamente dicevano che la volontà umana è libera circa i beni particolari, non circa il sommo bene la cui azione è necessitante rispetto alla volontà. Kant, mentre da una parte ha voluto eliminare ogni trascendenza dell'oggetto sulla volontà, fino a rimanere con la pura forma della volontà, ch'è oggetto a se stessa, e perciò principio di una legislazione assolutamente autonoma, introducendo una causa trascendente, Dio, come fondamento della realizzazione della moralità completa, ha compromesso definitivamente l'autonomia della legge morale, che era il frutto migliore della sua speculazione etica. Infatti lo stesso Kant esplicitamente dice che la religione mena a concepire i doveri morali come precetti divini. « La legge morale, mediante il concetto del sommo bene, come l'oggetto e lo scopo finale della ragion pura pratica, conduce alla religione, cioè *alla conoscenza di tutti i*

doveri come comandamenti divini, non come sanzioni, cioè decreti arbitrari e per se stessi accidentali di una volontà estranea, ma come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa, che però devono essere considerati *quali comandamenti dell'essere supremo,* perchè soltanto da una volontà moralmente perfetta (santa e buona), e nello stesso tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi.[1]

Pure circa la prima conseguenza, può sembrare da certe distinzioni che Kant introduce nella Critica della R. pratica e nella Critica del giudizio, che la conoscenza religiosa non sia una conoscenza razionale. Infatti nella prima si distingue tra il bisogno della ragion pura e quello della ragion pratica: il primo conduce soltanto ad ipotesi, l'altro a postulati. La differenza starebbe in ciò che l'ipotesi è un principio che appaga la ragione investigatrice, il postulato della ragion pura pratica è un bisogno fondato su un dovere di fare di qualcosa l'oggetto della mia volontà per promuoverlo con tutte le mie forze: in questo caso io devo supporre la possibilità di esso e le condizioni della sua realizzazione, cioè Dio, ecc. L'uomo onesto, dice Kant, può ben dire: « io voglio che vi sia un Dio ». Qui è l'interesse che determina il giudizio inevitabilmente, il quale viene ad essere il termine di una fede razionale pura pratica. E nella Critica del giudizio (Parte II, Sezione II, § 91) analizzando il modo col quale qualcosa può essere oggetto di conoscenza (*res cognoscibilis*) per noi, dice che le cose conoscibili sono di tre specie: cose d'opinione

---

[1] *Kritik der praktischen Vernunft,* Parte I, Cap. II, § 5. Trad. it., 3ª ed., Laterza, p. 155.

(*opinabile*), cose di fatto (*scibile*) e cose di fede (*mere credibile*). Agli oggetti della terza classe appartengono quelli che derivano dall'uso obbligatorio della ragione pura pratica (sia come conseguenze sia come principi), i quali debbono essere pensati *a priori*, ma sono trascendenti per l'uso teoretico di questa facoltà, e sono perciò semplici cose di fede. Tale il bene supremo da attuarsi nel mondo mediante la libertà. La realtà oggettiva di questo bene supremo non può essere dimostrata in nessuna esperienza in maniera sufficiente per l'uso teoretico della ragione. Ma la ragion pratica ce ne comanda l'uso; l'effetto comandato e le sole condizioni della sua possibilità, Dio e l'immortalità dell'anima, sono cose di fede, anzi le uniche cose che si possano chiamare in tal modo. Infatti mentre le suddette idee sono concetti di cui non si può assicurare teoreticamente la realtà oggettiva, dal punto di vista pratico hanno una realtà oggettiva, la quale è una cosa di fede per la ragione teoretica. E l'adesione alle cose di fede è una fede morale, giacchè la fede è il modo di pensare morale della ragione nell'adesione a ciò che è irraggiungibile dalla conoscenza teoretica.

Ora queste ed altre asserzioni non possono mutare l'atteggiamento razionalistico di Kant di fronte alla religione. Kant combatte una battaglia contro il razionalismo religioso, che pretendeva di arrivare al concetto di Dio e alla prova della sua esistenza mediante ragionamenti sicuri dalla conoscenza di questo mondo, e mostra che ciò è impossibile, perchè nessun ragionamento può produrre un oggetto fuori dell'intelletto e dar valore ad una proposizione esistenziale. Ma la battaglia è combattuta in nome della ragione, ossia dei limiti dell'uso teoretico della ragione, alla quale sol-

tanto spetta di decidere se nel suo uso puro pratico essa possa affermare come reale quello che apparisce come conseguenza del dovere.[1] Tanto è vero ciò che Kant distingue tra bisogno *soggettivo*, fondato sull'*inclinazione* e bisogno *oggettivo* assolutamente necessario. Il primo non postula mai necessariamente, per colui che lo sente, l'esistenza del suo oggetto: esso è un motivo semplicemente soggettivo del desiderio e « non ha assolutamente il diritto di ammettere come possibili subito i mezzi a ciò, oppure come affatto reale l'oggetto ». Il secondo invece è un bisogno assolutamente necessario, « e giustifica la sua supposizione non semplicemente come ipotesi lecita, ma come postulato nel rispetto pratico ». Il postulato dell'esistenza di Dio è oggettivo e assolutamente necessario, perchè esso scaturisce da un *bisogno razionale, da un motivo determinante della volontà oggettivo*, cioè dalla legge morale, « la quale obbliga necessariamente ogni essere razionale, dunque dà diritto a supporre *a priori* condizioni conformi a questa legge nella natura, e rende inseparabili queste condizioni dal completo uso pratico della ragione. È dovere realizzare il sommo bene il più che possiamo; quindi ciò deve anche essere possibile; dunque per ogni essere razionale nel mondo è anche inevitabile supporre ciò che è indispensabile alla possibilità oggettiva di esso ».[2]

Così circa la seconda conseguenza non possono costituire una sufficiente barriera contro l'eteronomia certe affermazioni di Kant circa l'indipendenza della

---

[1] Cfr. P. CARABELLESE, *La filosofia di Kant*. « Il postulato per Kant è una proposizione teoretica, non pratica » p. 368, Vallecchi Editore, 1927.

[2] *Op. cit.*, pp. 171-72, nota della trad. it. 3ª ed. Laterza, 1924.

legge morale, la quale è apoditticamente certa per se stessa e quindi indipendente da ogni supposizione « sulla natura interna delle cose, sul fine recondito del mondo, su un reggitore che lo governi per obbligarci nel modo più completo ad azioni incondizionatamente conformi alla legge ».[1] Nè basta escludere « che sia necessario ammettere l'esistenza di Dio, come principio di ogni obbligo in genere (poichè questo principio, come si è dimostrato abbastanza, si fonda soltanto sull'autonomia della ragione stessa) ».[2] Giacchè è vero che il pensiero esplicito di Kant a questo riguardo è di tener separate le due necessità, quella di ammettere l'esistenza di Dio e quella di riconoscere la validità della legge morale. La legge morale obbliga sempre incondizionatamente e indipendentemente da ogni scopo, che è la materia della volontà. Quindi chi non ammette l'esistenza di Dio, non può per ciò stesso giudicarsi libero dall'obbligazione morale.[3]

Però la questione è un'altra: si vuol sapere se, sentendosi obbligati dalla legge morale, ci si possa dispensare dall'obbligo di ammettere l'esistenza di Dio, senza che ne sia menomata l'osservanza della legge morale. Se la legge morale fosse incondizionata ed autonoma in maniera assoluta, la risposta dovrebbe essere affermativa: cioè la legge morale conserva intatto il suo vigore nonostante la convinzione che non esista un Dio.

Ora Kant non accetta questa conseguenza, della completa assoluta indifferenza della fede nell'esistenza

---

[1] *Op. cit.*, pp. 170-71.

[2] *Ibidem*, pp. 150, 151.

[3] *Kritik der Urteilskraft*, Parte II, § 87. Trad. it. Laterza ed., p. 317.

di Dio per l'efficienza della legge morale. Giacchè egli dice che non è possibile accettare incondizionatamente la legge morale, senza accettare in pari tempo e con la stessa necessità tutto ciò che ci è imposto dalla legge morale medesima. Ma la legge morale c'impone di attuare uno scopo finale mediante l'osservazione della legge stessa. Questo scopo finale è inconcepibile senza Dio, come autore morale del mondo. Dunque è in virtù della stessa necessità con la quale ci riteniamo vincolati dalla legge morale che dobbiamo ammettere l'esistenza di Dio. Questa è necessaria per realizzare lo scopo cui l'uomo si sente obbligato e spinto ad attuare. Infatti l'ateo secondo Kant non può nutrire un saldo rispetto alla legge morale. « La frode, la violenza, l'invidia dominano sempre intorno a lui, sebbene egli sia onesto, pacifico e benevolente; e gli onesti che ancora gli è dato d'incontrare, malgrado tutto il loro diritto d'esser felici, sono sottoposti dalla natura, che non fa tali considerazioni, a tutti i mali, alla miseria, alle malattie e ad una morte prematura, come gli altri animali della terra, finchè un vasto sepolcro li inghiottisce tutti insieme (onesti e disonesti, non importa), e li rigetta, essi che potrebbero credersi lo scopo finale della creazione nell'abisso del cieco caos della materia, da cui erano usciti. Sicchè quest'uomo di buoni sentimenti dovrebbe abbandonare assolutamente come impossibile quello scopo che, seguendo la legge morale, aveva, e doveva avere, davanti agli occhi; o, se vuol restare fedele ancora alla voce della sua destinazione morale interna, e non vuole indebolire il rispetto che gli ispira immediatamente la legge morale, ritenendo vano l'unico scopo ideale adeguato alla sua alta esigenza (ciò che non può avvenire senza scapito del sen-

timento morale), dovrà ammettere, il che è possibile, perchè almeno non è contraddittorio, dal punto di vista pratico, cioè per farsi almeno un concetto della possibilità dello scopo finale che gli è moralmente prescritto, l'esistenza di un autore morale del mondo cioè di Dio ».[1]

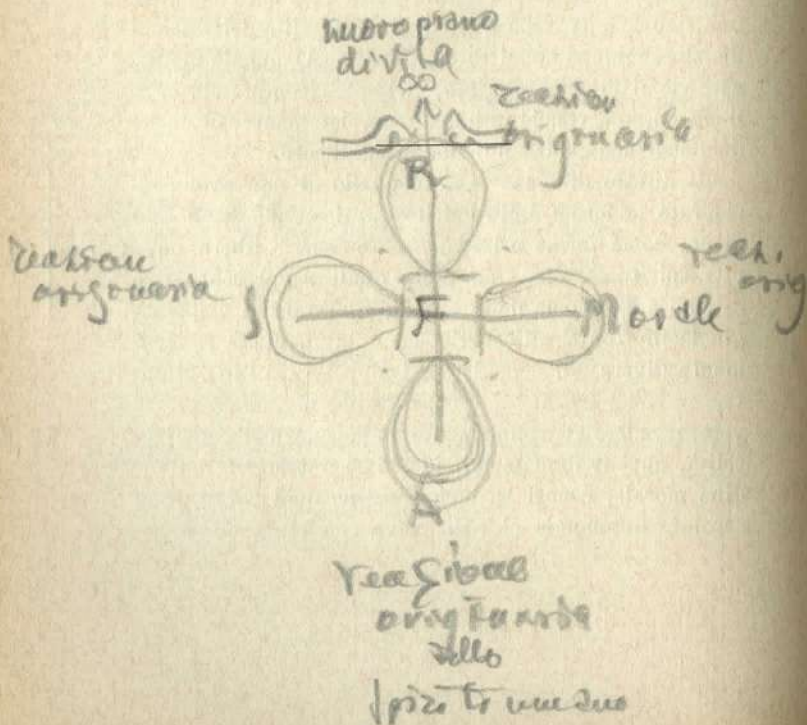
Discussione della tesi Kantiana. — Come si può mettere d'accordo Kant con se stesso? Noi riteniamo che l'autonomia della legge morale rivendicata da Kant sia una conquista intangibile del pensiero moderno, che bisogna salvare contro qualsiasi attentato, anche da quello che potrebbe nascere dalla stessa dottrina kantiana dei postulati religiosi. Questi non rappresentano un intrinseco fondamento della legge morale nè lo sviluppo necessario della moralità compiuta: la legge morale non ci obbliga di attuare uno scopo estraneo alla legge stessa. Il pensare la moralità in relazione alla situazione complessiva dell'uomo nel mondo, alla destinazione interiore dell'universo, è un sollevarsi dall'attività morale a quella religiosa. La necessità di tendere ad uno scopo attraverso la legge morale non è inerente a questa, ma allo spirito umano, di cui la legge morale è un'esigenza suprema. Kant ha ipostasizzato la legge morale nello spirito, e invece di considerare lo sviluppo libero dello spirito nelle sue forme, ha considerato il complesso contenuto della vita religiosa come scaturiente da un momento determinato dello spirito, la moralità. In realtà quando lo spirito approfondisce i fondamenti delle sue azioni morali in rapporto alla destinazione cosmica, abbandona il punto di vista della moralità e s'innalza al piano della vita

[1] *Ibid.*, pp. 317, 318.

religiosa, dal quale ricomprende e riassume nuovamente l'esperienza etica. Perciò i doveri all' uomo religioso appariscono quali comandamenti divini. Ma la forma morale dello spirito conserva tutta la sua autonomia, essendo le categorie giudicatrici dei fatti morali assolutamente immanenti all'attività morale; giacchè l'etica è una forma dello spirito che abbraccia la totalità delle azioni nei limiti dell'esperienza finita, una regola ed una disciplina razionale della condotta, un'organizzazione della vita, ch'è l'espressione dell'autosufficienza dell'uomo a darsi una norma suprema di unificazione degli atteggiamenti della sua vita spirituale. Quando l'uomo sente il bisogno di oltrepassare l'esperienza finita per attingere un fondamento trascendente alla norma razionale della sua condotta, egli si solleva liberamente ad una nuova forma della vita spirituale, ad una nuova esperienza nella quale la totalità delle azioni umane acquista un altro significato. Al mondo morale succede il mondo religioso, il quale ricomprende in sè il primo, ma trasfigurandolo completamente in modo da fargli acquistare un nuovo significato.

Il difetto di Kant è stato quello di non aver considerato le forme dello spirito pratico, morale e religione, come forme originali, autonome e libere della vita spirituale, ciascuna delle quali rappresenta una categoria autonoma dello spirito, un punto di vista originale di fronte all'esperienza, una maniera radicalmente diversa di considerare i rapporti tra l'io e l'universo. Nella nascita dell'esperienza religiosa Kant ha voluto vedere il complemento indispensabile della moralità, anzi il fondamento ideale ed ontologico dell'ordine morale, e così ha compromesso quel carattere di assoluta autonomia ch'egli aveva con tanta fatica ga-

rantito alla legge morale. Mentre se avesse considerato la religione come una nuova forma pratica dello spirito, che pone nuovi rapporti e nuovi problemi esorbitanti dall'ambito dell'etica, questa avrebbe conservato la sua autonomia, e la religione non sarebbe apparsa come un'esigenza puramente razionale della ragion pratica, ma come un interesse pratico, vitale dello spirito, che non chiude il suo bisogno di agire nell'ordine morale, ma costruisce un nuovo piano di vita, in cui tutto l'ordine morale apparisce come un momento ed una esplicazione dell'esigenza religiosa.

Dunque a noi sembra più giusto pensare che la religione non derivi dalla morale ma da una reazione assolutamente originaria dello spirito di fronte all'universo.

Capitolo VI.

Teoria di A. Loisy

Il pensiero del Loisy sulla genesi della religione trovasi ampiamente ed efficacemente esposto nelle due opere *La Religion* e *Religion et Humanité*.[1] Abbiamo già avuto occasione di esporre qualche particolarità della concezione religiosa del Loisy. Questi concepisce la religione come il senso mistico di una realtà che è il fondamento della vita stessa spirituale dell' uomo in tutte le sue forme; ed insiste d'altra parte nel ritenere la religione come una cosa essenzialmente sociale.[2] Ora bisogna approfondire tale concezione e saggiarla nei suoi intimi fondamenti.

Intorno alla genesi della religione ed ai rapporti di questa con la morale sembra che il Loisy non mantenga sempre la medesima opinione. Infatti in tutto il capitolo introduttivo del volume *La Religion* e in parecchi punti dell'altro lavoro sopra citato,[3] la religione coin-

[1] Nourry, éd., Paris, 1924 e 1926.

[2] *La Religion*, 192, e *Religion et Humanité*, p. 234.

[3] pp. 47, 49, 50, 126, 127.

cide con la sorgente stessa dell'intima vita spirituale, con lo slancio vitale che alimenta l'ascensione dell'uomo dall'animalità alla spiritualità, che spinge l'uomo verso un ideale di società buona e di coscienza soddisfatta. In questo significato la religione è il fondamento non solo della morale, ma di tutta la nostra vita intellettuale ed estetica, giacchè non è altro che il senso stesso dello spirito, il senso mistico, il sentimento profondo, vivente, spirituale che spinge in avanti l'umanità, anche suo malgrado, il sentimento spesso manchevole, ma giammai vinto, la fede eterna, l'intuizione della vita infinita che ci apparisce come in una specie di visione e che noi ci sforziamo di realizzare.[1] Ma nel capitolo primo *Religion et morale* del volume *La religion* il Loisy avvicina il concetto della religione a quello del culto divino, e dice che la religione e la morale sono solidali, s'implicano a vicenda fino al punto da potersi considerare come fondamentalmente identiche. Infatti egli dice che la religione nella sua idea più generale è il rapporto speciale in cui l'uomo crede di trovarsi rispetto ad esseri o principî superiori dai quali si crede dipendere, e questo rapporto si traduce nel culto ossia in un sentimento di rispetto verso tali esseri più o meno trascendenti, ed il rispetto deriva da una considerazione mistico-morale del suo oggetto. La religione appartiene all'ordine mistico morale che caratterizza il rispetto; anzi si può dire che è quest'ordine medesimo. Essa non è un'interpretazione razionale, e come tale discutibile, dell'universo: comprende anche una veduta razionale sull'universo e sulla natura dell'uomo, ma questo non è il suo aspetto essenziale,

---

[1] *Op. cit.*, p. 112.

il quale consiste nel carattere mistico morale di tale concezione ossia nel sentimento di riverenza che l'uomo prova, attraverso tale concezione, per l'universo, per i suoi simili e per se stesso.[1] Così la religione implica essenzialmente un elemento di moralità, in quanto è rispetto, e la moralità non si distingue, nel suo aspetto predominante, dalla religione. Infatti la morale vissuta non è nè la scienza dei costumi nè l'arte di ben vivere; essa è una maniera di sentire, di giudicare e di agire conformemente al dovere, cioè ad un ideale della condotta umana che non è il prodotto della semplice ragione nè dell'esperienza volgare, ma appartiene all'ordine mistico del bene, è una verità di tatto spirituale, di adattamento all'economia spirituale dell'esistenza. La moralità dell'individuo non consiste nella semplice adesione ad un principio dato, ma nel sentimento che si ha della legge come emanante da una volontà superiore che si deve rispettare con l'obbedienza, e dell'azione come degna di stima o di riprovazione secondo che ha rispettato o meno tale volontà. Ora la stima ed il disprezzo non sono apprezzamenti teorici ma giudizi di valore, sentiti religiosamente, ossia un atteggiamento di venerazione dinanzi alla maestà dell'obbligazione.[2] Tuttavia pur derivando da un unico principio e pur avendo un elemento essenziale comune, il rispetto per l'infinito spirituale, esse non si confondono, ma rimangono distinte, pur essendo sempre connesse. E la distinzione sta in ciò: che la religione è la considerazione delle cose in quanto *venerabili* e la morale è la considerazione delle cose in quanto *obbli-*

---

[1] *La Religion*, 69, 70.
[2] *Op. cit.*, 74 e sgg.

gatorie; e la ragione è questa che la determinazione specifica dei doveri non dipende dalla religione in quanto tale.

Però la distinzione è affermata ma non dimostrata. Non solo, ma subito dopo il Loisy stesso s'incarica di toglierle ogni carattere essenziale per ridurla ad una pura modalità, giacchè soggiunge: « Tuttavia morale e religione si riferiscono entrambe alla vita superiore dell'umanità di cui esse rappresentano piuttosto due aspetti anzichè due sfere distinte. Questa vita superiore, in tanto che vita, è movimento ed azione. Se si esaminano a fondo queste due nozioni di religione e di morale, per ricondurle al loro concetto puro, riguardo alla loro realizzazione più elevata, si troverà che esse tendono ad essere una sola cosa, una stessa perfezione dell'umanità, la religione essendo lo spirito che anima la morale, e la morale essendo come la pratica della religione. È la religione che comunica alle regole della moralità il carattere sacro dell'obbligazione e che incita ad osservarvarle in qualità di doveri, ed è mediante l'osservanza del dovere che la religione si completa ».[1]

Discussione. — Per valutare criticamente la tesi del Loisy sulla genesi della religione bisogna tener ben distinti i due significati ch'egli dà alla religione, ora come principio generatore di tutta la vita spirituale dell'uomo ed ora come morale vissuta. Nel primo significato la religione è uno slancio dello spirito, un atteggiamento di fede e di devozione all'infinito spirituale che l'uomo sente balzare dal fondo stesso del suo essere e della realtà delle cose, il sentimento mistico dello spirito umano ch'è il principio animatore della

---

[1] *Op. cit.*, 87, 88.

storia, senza il quale l'umanità sarebbe perita, anzi non sarebbe uscita dall'angusta sfera dell'egoismo della vita animale e non avrebbe raggiunto l'organizzazione pratica della vita sociale.[1]

Nel secondo significato la religione è già un'attività spiegata in un culto, in una concezione della realtà, in un commercio col prossimo, in un rapporto con l'universo: è una confessione, una religione storica, concreta, che comprende anche un'etica responsabile, un elenco di prescrizioni morali. Il Loisy passa inavvertitamente dal primo al secondo significato, anzi li sovrappone e li mescola in un solo atteggiamento, quando vuol determinare il rapporto tra morale e religione, e così riesce ad una identificazione, che è contraria ai principi da lui medesimo stabiliti. Infatti egli tiene a concepire l'attività religiosa come l'equivalente del senso mistico, che è il sentimento d'un di là spirituale, dell'infinito nell'ordine dell'esistenza spirituale, che è la radice stessa di tutta la storia e di tutto il progresso umano.

La scienza, la morale, l'arte e la vita sociale stessa sono la manifestazione di questo sentimento fondamentale dell'uomo che è indistruttibile.[2] Quindi non si può asserire che la religione e la morale tendano ad essere una cosa sola, perchè allora la religione verrebbe ad identificarsi con una sua manifestazione unilaterale, con un suo prodotto particolare, mentre essa per ipotesi è coestensiva con tutto lo sviluppo spirituale umano ed è il sostegno ed il principio animatore non della morale soltanto ma anche della scienza, dell'arte e dell'esistenza stessa associata.

---

[1] *Religion et Humanité*, pp. 113, 122.

[2] « Les religions meurent, la religion ne meurt pas » *Religion et Humanité*, p. 123.

Se si prende poi la religione nel secondo significato, come manifestazione concreta e storica di atti religiosi di un culto determinato, allora non può essere identica alla morale, perchè se la morale è ricompresa nella religione ed apparisce come una religione vissuta, non si può dire l'inverso, che cioè la religione sia una morale vissuta; giacchè la morale si estende a tutti gli uomini, e le religioni storiche con le loro concezioni cosmologiche e sociali non riescono a rivolgersi a tutta l'umanità. L'obbligazione morale, come riconosce lo stesso Loisy, non può derivare dalla religione che si è concretata in un credo particolare, sempre discutibile e perfettibile. La religione storica invece, incontrandosi con una tavola di doveri, imprime a questi il carattere sacro, cioè li concepisce come comandamenti divini, ma non li genera in quanto doveri morali. E dire che l'obbligazione morale deriva dal sentimento mistico originario, ossia dalla religione nel primo significato è una tautologia, perchè il sentimento mistico come puro presentimento del valore spirituale dell'esistenza umana è indeterminato, e come tale è una condizione necessaria ma non sufficiente della genesi della moralità. Perciò la religione così intesa non può generare il significato morale della vita umana, se non per una rivelazione originaria di un'esigenza specifica dello spirito umano, ossia per quel giudizio valutativo della stima o riprovazione degli atti umani, ch'è altrettanto primitivo ed inderivabile quanto il sentimento del rispetto, cioè la considerazione delle cose in quanto venerabili, in cui, secondo il Loisy consiste l'atteggiamento religioso. Ma la tesi dell'identificazione della religione con la morale sarà ripresa e approfondita nella terza parte del libro.

Capitolo VII.

L'origine della religione secondo la filosofia dell'azione di M. Blondel

La filosofia dell'azione, nella forma che ha assunto per opera di Maurizio Blondel,[1] rappresenta lo sforzo più poderoso e più efficace che siasi fatto nella filosofia contemporanea per scalzare il razionalismo circa l'origine della religione, spostando la base del soprannaturale dall'intelletto alla volontà, dalla conoscenza razionale astratta all'azione concreta. Il razionalismo religioso era stato colpito da altri indirizzi e da altre correnti, ma in maniera inefficace; perchè o si riusciva ad una eliminazione completa del soprannaturale, oppure si finiva per dissociare l'elemento razionale da quello sentimentale e volitivo e presentare il primo come un'improvvida ingiustificata alterazione o come una proiezione umbratile della genuina realtà dell'espe-

[1] Cfr. *L'action.* Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris, Alcan, 1893. Quest'opera non è stata più ristampata. Però le rare e brevi pubblicazioni posteriori di Blondel (per lo più brevi note e articoli) se chiariscono e sviluppano singoli punti della sua filosofia religiosa, non ne modificano gli assi iniziali di riferimento.

rienza religiosa. Invece la filosofia dell'azione salva intatta l'esigenza del soprannaturale, ch'era il motivo caratteristico del razionalismo tradizionale, ma non la giustifica e non la pone come termine di un processo cogitativo che concluda dal pensiero dall'essere, bensì come principio e termine necessario ed inevitabile dell'azione umana. Il soprannaturale, Iddio, ch'è la sostanza dell'esperienza religiosa, non è per Blondel una *veduta,* ma una *vita;* non deriva da una speculazione, ma è legato a tutto il movimento del pensiero e dell'azione. Non è un'astrazione, da cui non si potrebbe trarre che un'astrazione, ma un atto, che fa agire. Non è un ideale da cui si pretenda estrarre il reale, ma un reale nel quale si trova l'ideale. Per affermare il soprannaturale non è necessario andare dall'idea all'essere, secondo il metodo della prova ontologica. Alla quale bisogna dare un senso ed un vigore nuovi, dicendo che troviamo anzitutto l'idea nell'essere e l'essere nell'azione. È nella pratica che il soprannaturale, ossia la vita religiosa, ha il suo fondamento. In che modo?

Non bisogna dare l'ostracismo alla ragione, nè rifugiarsi in un indefinibile sentimento del mistero, nè disperare di nulla coglierne col pensiero, nè interdirsi di cercarne qualche prova necessitante. Il Blondel non svaluta la ragione, ma tiene ad assicurarci che una prova che è unicamente un argomento logico rimane sempre astratta e parziale, non conduce all'essere, non fa combaciare necessariamente il pensiero con la necessità reale. Invece solo una prova che proceda dal moto totale della vita, una prova ch'è l'intera azione, avrà questa virtù cogente, perchè solo l'azione ha la caratteristica di costituire un tutto. E mediante l'azione

tutti gli argomenti parziali, come la nozione d'una causa prima o d'un ideale morale, l'idea d'una perfezione metafisica o d'un atto puro, che isolatamente considerati come rappresentazioni astratte conducono a concezioni vane, false e idolatriche, sintetizzati nel movimento della vita, dal quale sono usciti, ne conserveranno la forza e l'efficacia e perciò saranno probativi, perchè provengono dagl'insegnamenti dell'azione e ritorneranno all'azione per ammaestrarla ed animarla.

La tesi del Blondel è la seguente: « è impossibile non porre il problema dell'azione; è impossibile darne una soluzione negativa; impossibile darne una soluzione evasiva; impossibile ritrovarsi in sè e in altri, quali si vuol essere; in breve, impossibile fermarsi, indietreggiare o avanzare da soli ». Nella mia azione c'è qualche cosa che non ho potuto ancora comprendere e adeguare, qualche cosa che le impedisce di cadere nel nulla, e che è qualche cosa appunto non essendo nulla di ciò che ho voluto fin qui. C'è un « unico necessario »,[1] a cui ci conduce tutto il movimento del determinismo dell'azione.

E che cos'è questo « unico necessario »? Esso non è nè il nulla nè il fenomeno, benchè nè l'uno nè l'altro si possano concepire senza comprenderlo nel pensiero che li accoglie. Per trovarlo bisogna muovere da noi stessi in cui esso è.

« Nella nostra conoscenza, nella nostra azione esiste una sproporzione costante fra l'oggetto stesso e il pensiero, fra l'opera e la volontà. Senza posa l'ideale concepito è superato dall'operazione reale, e la realtà ottenuta è incessantemente sorpassata da un ideale sempre

[1] *Op. cit.*, p. 339.

rinascente. A volta a volta il pensiero sorpassa la pratica e la pratica sorpassa il pensiero; occorre dunque che il reale e l'ideale coincidano, poichè questa identità ci è data di fatto; ma essa non ci è data se non per isfuggirci subito . . . Non è dunque da noi stessi che ricaviamo la luce del nostro pensiero, e l'efficacia della nostra azione. Energia implicita nel fondo della coscienza, verità che ci è più intima della nostra propria conoscenza, potere che fornisce ad ogni momento del nostro sviluppo ciò che occorre di forza, di attività e di chiarezza, tutto questo è in noi senza provenire da noi. Non siamo necessariamente condotti a concepire questo mistero reale se non scoprendovi ad un tempo un potere ed una saggezza che ci sorpassano infinitamente ».[1] Dunque l'unico necessario non è per Blondel una proiezione o un prolungamento fittizio del nostro pensiero e della nostra attività, ma è al centro stesso di ciò che pensiamo e di ciò che facciamo: per passare dal pensiero all'azione o viceversa, per andare da noi a noi lo attraversiamo senza posa. Il punto d'appoggio di questa filosofia non è fuori di noi, in ciò ch'è già realizzato, ma nella nostra più intima esperienza.

Il soprannaturale è la mediazione permanente del nostro pensiero e della nostra azione. « L'ordine, l'armonia, la saggezza che scopro in me e nelle cose non è semplicemente un effetto, muovendo dal quale un ragionamento mi costringerebbe a salire verso una causa assente dalla sua opera; non posso considerare questa armonia e questa bellezza come costituita e sussistente in sè e per sè; non ne faccio le premesse d'una deduzione; non invoco alcun principio di causa-

[1] *Op. cit.*, pp. 344, 45.

lità, ma io trovo in questa saggeza imperfetta delle cose e del mio pensiero la presenza e l'azione necessaria d'un pensiero e d'un potere perfetti ».[1] Afferma allora il Blondel l' immanenza del soprannaturale? Sarebbe abolita la trascendenza dalla vita religiosa? No, la presenza e l'azione del soprannaturale in noi non sono nostri.

Il soprannaturale è la condizione necessaria dell'equazione della nostra azione volontaria; ma questa non si ottiene se non quando cessa ciò ch'è nostro. Noi non adeguiamo noi stessi, appunto perchè non adeguiamo il soprannaturale. Il quale perciò non è la faccia oscura del nostro pensiero, l' invisibile rovescio della nostra coscienza e della nostra azione, come se tutta la sua realtà consistesse unicamente nell' idea che ne abbiamo. Siamo condotti a concepirlo necessariamente appunto perchè siamo costretti a riconoscere ciò che ci manca in quello stesso che facciamo: ossia affinchè noi siamo quel che siamo, siamo costretti a riconoscere che esiste l' identità assoluta del reale e dell' ideale, del potere e della saggezza, dell'essere e della perfezione. Così Blondel cerca di evitare l' immanentismo panteistico, pur postulando il soprannaturale alla radice stessa del pensiero e della volontà umani. L' immanenza del soprannaturale non esclude la trascendenza sua rispetto all'uomo. Il Blondel infatti formula questa energica distinzione: « Non ho ragione d'affermarlo (il soprannaturale) se non perchè m'è ad un tempo necessario e inaccessibile; esso è ciò che non può esser fatto o pensato da me benchè non possa fare o pensare nulla se non per suo mezzo. E se

[1] *Ibidem*, pp. 346-47.

mi rimane inaccessibile, non è per mancanza d'essere o di chiarezza in lui, ma in me. Egli è dunque ciò che io non posso essere: tutto pensiero e tutta azione. E non lo conosco veramente se non in quanto m'è incomprensibile ».[1] Dunque l'« unico necessario » ha il suo fondamento nella certezza pratica e non nelle sottigliezze dialettiche, che non adeguano mai la pienezza della vita attiva. In un istante, dice Blondel, d'un solo slancio, con una immediata necessità, si manifesta in noi *colui* che nessun ragionamento potrebbe inventare ma che non si può mai ricordare come straniero o assente, e per cui tutte le lingue e tutte le coscienze hanno una parola ed un sentimento per riconoscerlo, Dio.[2]

L'idea di Dio nata da un conflitto tra il volere ed il potere in seno alla coscienza umana, risolve questo conflitto in un'alternativa inevitabile, i cui termini sono i seguenti: o volere senza potere, o potere senza volere. Cioè, siccome l'uomo da solo non può essere ciò che pretende diventare volontariamente, si presenta il dilemma: o l'uomo pretenderà bastare a se stesso senza Dio, approfittare della sua presenza necessaria senza renderla volontaria, e allora vorrà infinitamente senza volere l'infinito; oppure vorrà vivere volendo l'infinito, ossia facendo morire la sua volontà perchè nasca in lui la volontà di Dio. Insómma: « o escludere da noi ogni altra volontà salvo la nostra, o abbandonarsi all'essere che non siamo come all'unico salvatore. L'uomo aspira a fare il dio: essere dio

[1] *Op. cit.*, p. 347.
[2] *Ibidem*, p. 350.

senza Dio e contro di Dio, essere dio per mezzo di Dio e con Dio, ecco il dilemma ».[1]

L'opzione tra i termini di questo dilemma costituisce l'atto religioso, il quale non è un dato meramente soggettivo, un prodotto dell'attività cogitante; ma, sorgendo dalle condizioni essenziali dell'azione umana, è ciò che v'ha di più intimo, di più vitale e di più reale per l'uomo.

Discussione della tesi blondelliana. — La discussione della tesi di Blondel può riportarsi alle affermazioni seguenti: 1) l'inevitabile presenza del soprannaturale nell'azione umana; 2) la religione come l'espressione dell'adesione volontaria dell'uomo all'ordine soprannaturale.

1) Il nucleo centrale della concezione religiosa di Blondel è costituito dalla realtà del soprannaturale, ch'egli pone come principio e termine dell'azione. Per comprendere bene l'originalità di questa tesi, bisogna circoscriverla nei suoi limiti invalicabili, differenziandola da altre interpretazioni congeneri del soprannaturale. Dal punto di vista psicologico la tesi del Blondel è affine a quella del Loisy: per entrambi infatti il soprannaturale è la condizione immanente della stessa possibilità di sviluppo della vita spirituale in tutta la ricchezza dei suoi atteggiamenti. L'uomo sorpassa se stesso continuamente, supera la sua naturalità in quanto implica nella sua azione un elemento che trascende infinitamente la situazione di fatto nella quale lo spirito inserisce la sua volontà di progresso. Ecco l'affermazione comune ai due pensatori. Ma una distanza immensa li separa quanto alla valutazione ontologica di

[1] *Ibidem*, p. 356.

tale esigenza. Per Loisy infatti il soprannaturale ha un significato ed un valore unicamente psicologico, nel senso d'essere una funzione primordiale della coscienza umana, un atteggiamento, che egli chiama attegiamento mistico, che consiste nel bisogno e nel sentimento di concepire e di realizzare un ordine spirituale dell'esistenza, di sovrapporre alla natura visibile una realtà invisibile, ch'è il fondamento ed il termine ideale dell'attività spirituale umana nell'arte, nella scienza, nella vita sociale. Invece per il Blondel il soprannaturale ha un valore ontologico, è « ens realissimum », realtà sussistente, operante, trascendente ogni parvenza temporale, ogni fenomenalità dell'azione. Per il Loisy il soprannaturale è una considerazione ideale e mistica che lo spirito mette nelle cose e nei fatti, i quali, in quanto tali, non dipendono dall'ideale, ma hanno una loro natura propria, a cui corrisponde nello spirito umano un'altra maniera, un altro organo di apprensione : la ragione. Il soprannaturale per il Blondel invece è l'essere che si rivela nei fatti, i quali non sarebbero reali senza di esso. Non si tratta, come per il Loisy, di una maniera di essere invisibile puramente ideale che lo spirito introduce nei fenomeni, ma di una realtà, di una sussistenza immanente nei fenomeni, i quali rimangono contradditori, incoerenti, amorfi finchè non si salga all'essere necessario che essi adombrano.

Differisce anche dal razionalismo kantiano ed hegeliano. Per Kant infatti il soprannaturale, Dio, non solo non è oggetto di conoscenza speculativa, ma questa non ne può stabilire nemmeno la possibilità; salvo poi alla ragione nel suo uso pratico di richiederne la necessità dal punto di vista morale. Per Blondel invece la coscienza razionale non può non ammettere come

possibile il soprannaturale, e tale possibilità è il correlato necessario dell'impossibilità in cui la ragione si trova di dimostrare che « non è ».[1] Praticamente poi non è solo l'azione morale quella che costringe ad ammettere un principio soprannaturale dell'ordine cosmico, ma tutta l'attività spirituale in quanto rivela la radicale insufficenza dell'uomo a bastare a se stesso e l'impossibilità di arrestarsi dinanzi al vuoto che si apre al centro della coscienza umana e di non colmarlo col soprannaturale. Il quale per il Blondel non è, come per Kant, eterogeneo al fenomeno, causa prima efficiente di tutta la natura, autore morale del mondo, separato dal mondo, sovrano inaccessibile alle creature; ma è la sostanza stessa da cui il fenomeno trae l'essere, è l'intima vita profonda da cui si alimentano i fatti parziali.[2]

E diversa è anche la contraddizione che travaglia le due concezioni. Per Kant la realtà del divino è minacciata dalla stridente contraddizione in cui viene a trovarsi con il carattere fenomenale che la ragione teoretica ha riconosciuto agli oggetti della conoscenza: onde il non esistente, il non fenomeno per l'ordine conoscitivo diventerebbe esistente e fenomenico per la volontà, ossia cangerebbe la propria natura e quella delle categorie dell'intelletto.

Per il Blondel invece, la contraddizione consiste nel postulare e nel negare insieme la trascendenza del

[1] *Op. cit.*, p. 390.

[2] « Anche questa dottrina (la kantiana) cospira con quelle che combatte, nell'ammettere che si debba cercare di porre l'ingombrante idea d'esistenza reale in un termine sempre più lontano della serie delle cose, quasichè, cacciato a poco a poco dall'intuizione sensibile nei concetti dell'intelletto o dal noumeno nel mistero delle verità morali, l'essere dovesse essere sempre dove non si è ». *Op. cit.*, p. 452.

divino. La postula in quanto esclude perentoriamente che l'uomo possa con le sue forze ottenere l'equazione della volontà senza il soccorso divino, senza l'intervento d'un essere che con la sua azione si sostituisca all'azione ed alla volontà umane.[1]

La nega, in quanto afferma che il divino è il principio necessario della volontà umana, in quanto che esso, mentre è un punto d'arrivo per la ricerca scientifica, è un punto di partenza e un principio per l'attività spontanea della vita. « C'è nel primo fondo della volontà umana, un abbozzo d'essere che non può più cessar d'essere. . . Volere tutto ciò che vogliamo, nella piena sincerità del cuore, è porre l'essere e l'azione di Dio in noi. Costa indubbiamente, perchè non sentiamo come questa volontà sia eccellentemente la nostra ».[2] Altrove dice che il soprannaturale è il principio e la condizione dell'inalienabile personalità umana.

Ed è questa inserzione del soprannaturale nell'intima spontaneità volitiva dell'uomo che ha fatto sembrare ad alcuni critici ed interpreti dell'« *Action* » che nel Blondel si trovi, con travestimenti realistici, un'esigenza squisitamente idealistica e soggettivistica. Ora il Blondel ha rifiutato decisamente qualsiasi tentativo d'interpretazione soggettivistica ed immanentistica della sua tesi. Egli ha negato perentoriamente che il pensiero e l'azione umani siano efficaci *di Dio,* nel senso che Dio sia il termine di una nostra iniziativa soggettiva.[3] Dio per il Blondel, lungi dall'essere il prodotto, è il principio stesso necessario di qualsiasi ini-

---

[1] *Op. cit*, pp. 371-72, 401, 422-23.

[2] *Op. cit.*, p. 491.

[3] Cfr. *Revue de Philosophie*, nov. 1907.

ziativa umana. Senonchè la difficoltà vera è tutta qui si tratta di sapere se il principio infinito che condiziona il volere umano è ontologicamente distinto dall'uomo oppure no. Ed ecco il punto donde può ricavarsi una logica distinzione tra la concezione blondelliana e l'hegelismo. Per l'idealismo hegeliano, come s'è visto, l'assoluto è l'unità profonda dei fenomeni, è la loro realtà eterna ed infinita. Iddio non è oltre il fenomeno, ma la vita immanente ad esso. Il fenomeno scrutato a fondo, cessa di essere tale, si rivela come momento dell'assoluto, come l'assoluto stesso.

Può sembrare che Blondel dica lo stesso; ma non è così. Tutto ciò che c'è di essere e di realtà nei fenomeni è soprannaturale, deriva da Dio, è la rivelazione dell'infinito e dell'assoluto medesimo. Ma Iddio per Blondel non si esaurisce nel fenomeno: questo trae da Lui il suo essere, ma non ne è la totale rivelazione. L'assoluto così per un verso è immanente nei fenomeni e per l'altro è trascendente, in quanto i fenomeni non lo esauriscono pur includendolo necessariamente.

Come avviene ciò? Intendere questo, significa penetrare nell'originalità della filosofia dell'azione, nel nocciolo intimo del pensiero del Blondel. Il quale ci avverte che se si rimane sul terreno dell'attività puramente concettuale, il problema dei rapporti tra Dio e l'uomo è insolubile, perchè la dialettica delle idee non conosce altra mediazione possibile che quella dell'inclusione o dell'esclusione reciproca. La prima mena diritto al panteismo immanentistico (Hegel), la seconda a togliere ogni iniziativa all'uomo, e concepire la religione come un insieme di precetti, d'imposizioni che un'autorità esterna stabilisce per l'uomo.

Invece, collocandoci dal punto di vista dell'azione, in ciò che implica l'azione volontaria, nelle condizioni che la rendono possibile ed efficace, si trova la conciliazione del contrasto che sorgeva sul terreno logico, la cui alternativa era o un arido monismo panteistico, o un dualismo tirannico ed oppressore. Insomma: dal punto di vista del pensiero logico la trascendenza del divino o è apparente o è assoluta. In entrambi i casi la vita religiosa è impossibile. Solo abbandonando la considerazione esclusivamente logica e concettuale, si trova nell'azione concreta e reale la conciliazione dell'assoluto e del relativo, della trascendenza e dell'immanenza.

Il divario tra la filosofia dell'azione e l'idealismo assoluto è racchiuso in questa concisa affermazione del Blondel: « c'è nel pensiero una presenza necessaria della realtà, senza che la realtà sia necessariamente presente al pensiero ».[1] Si potrà discutere il fondamento stesso della concezione blondelliana, si potrà mettere in equazione la volontà ed il pensiero e il pensiero e la realtà a sua volta, come fanno i seguaci di Hegel, ma la discussione della tesi di Blondel nulla toglie al suo carattere originario, per cui essa è inconfondibile con il razionalismo hegeliano. Chi non ammette la riduzione della realtà a pensiero, l'equazione reale = razionale, può sottoscrivere all'affermazione blondelliana che « ciò che non si può vedere chiaramente, lo si può fare pienamente », e che il vero commento del pensiero è la pratica.[2] Ma l'azione concilia davvero in sè, nelle sue esigenze, nel suo dinamismo, l'antitesi

---

[1] *L'Action*, p. 429.
[2] *Ibidem*, p. 411.

della trascendenza e dell'immanenza? Non pare invece che, poichè quest'antitesi è squisitamente razionale e concettuale, non solo non appartenga alla pratica, ma non possa essere nemmeno risolta da questa? Addossare all'azione il problema del rapporto tra la trascendenza e l'immanenza non significa pretendere da questa la soluzione reale d'un problema fittizio? Il problema propriamente esclusivo della filosofia blondelliana è questo: come dal seno della pratica, dal cuore dell'azione volitiva sorge l'atto religioso nel senso specifico che ad esso dà il Blondel, di adesione volontaria, di cooperazione all'azione d'una volontà, che non è la volontà umana, d'un essere la cui sorgente non è nell'uomo?

2) Eccoci dinanzi al punto più difficile, più oscuro, più dibattuto della filosofia blondelliana. La inevitabile presenza del soprannaturale nell'azione umana diventa il principio dell'atto religioso, secondo il Blondel, quando la presenza dell'essere e dell'azione di Dio in noi è realizzata col sacrificio della nostra volontà, con l'abbandonarci « all'essere che non siamo come all'unico salvatore ». Ma il sacrificio della volontà umana è reale o apparente? Se è apparente, l'atto religioso implica una scelta, un'opzione, ed è libero e meritorio, non già universale e necessario. Se è reale, la volontà umana non si sviluppa se non mortificandosi, non si innalza se non limitandosi, e la vita religiosa è la condizione essenziale dello sviluppo stesso della volontà in tutti gli uomini; onde non potrà mai essere assente, perchè è la condizione della formazione della personalità umana. In questo caso la vita religiosa è eteronoma rispetto alla vita della coscienza in generale, è l'invasione di un essere superiore, di una volontà sovrana

che si sostituiscono all'essere ed alla volontà umana, è il regno della grazia. Nel primo caso è autonoma: ma allora le parole soprannaturale, Dio, grazia ecc. hanno soltanto un valore metaforico, e la vita religiosa è svuotata d'ogni suo contenuto specifico per coincidere con l'espansione normale della vita spirituale.

Non c'è dubbio che Blondel adotti la seconda alternativa. Egli ritiene che l'azione la quale suscita la vita religiosa non può aver origine dalla iniziativa umana, come si rivela da tutto il capitolo in cui parla del valore della pratica letterale e delle condizioni dell'azione religiosa.[1]

Così egli non esce dall'alveo della grande corrente cristiana e sembra soddisfare alle postulazioni della coscienza religiosa, che risolve il mal compreso destino naturale mediante il raggiungimento di un tenore di vita in cui l'anima si sente innalzata sul livello dell'esperienza presente mediante la comunicazione con la stessa sorgente originaria dell'esistenza. Egli ha fatto uno sforzo immenso per armonizzare tutti gli strumenti che s'è foggiata la coscienza religiosa cristiana nella sua millenaria esperienza del divino con la tesi basilare del significato e del valore dell'azione in rapporto alla conoscenza ed alla realtà. In un certo senso si può dire che la sua intuizione filosofica sia il fatto originario del suo spirito e che l'esperienza religiosa siasi successivamente accordata e conglutinata con essa. Da un altro punto di vista sembra invece che, come dice il Buonaiuti,[2] egli abbia voluto trasmetterci un originalissimo caso di esperienza religiosa personale e che, per

---

[1] *Op. cit.*, 5ª parte, cap. II, specialmente pp. 416 e sgg.

[2] *Blondel*, Ed. Athena, Milano, 1926, p. 69.

far ciò, si sia foggiato lo strumento ideologico adatto, una nuova e personale intuizione della vita spirituale come guidata dalle esigenze dell'azione più che dalle categorie logiche. È difficile esprimere con sicurezza un giudizio in proposito. Certo è che la religione occupa un posto centrale nella sua intuizione filosofica, perchè l'infinito è concepito dal Blondel come la molla originaria dell'azione; e sembra perciò più esatto asserire che le due intuizioni, la religiosa e la metafisica, siansi sviluppate solidarmente nel suo spirito. Solo così può spiegarsi il fatto quasi singolare nei tempi moderni d'un pensatore che acconsenta a favorire il silenzio intorno alla sua opera filosofica per timore che ne rimanga turbata l'esperienza del divino negli altri.

Gli è che il Blondel ha seguito l'impulso della sua coscienza religiosa, di cui l'intuizione filosofica era parte integrante. E questo forse è un altro motivo che ha impedito che attorno all'autore dell'*Azione* si formasse una scuola, come ha rilevato il Buonaiuti. Oltre l'esperienza eccezionalmente singolare del divino, che vi è trascritta e diffusa, si deve aggiungere l'intuizione filosofica, anch'essa personale, che fa tuttuno con quella esperienza. La quale, a mio modo di vedere, non è incomunicabile soltanto per quella speciale e personale concezione del divino, ma sopratutto per il fatto che contiene elementi logici contrastanti con l'esigenza fondamentale di tutto il sistema, il quale non perviene ad un primato dell'azione, se non attraverso una speciale dialettica del conoscere.

La gnoseologia blondelliana è realistica. L'essere che è nella coscienza non deriva da questa. Egli capovolge la posizione del criticismo: il problema dell'essere non è preliminare, è finale, e prima di cercare

come ciò che è può esser dato, bisogna mostrare in che modo ciò ch'è dato, è. « Con la pretesa di far gravitare gli oggetti attorno al pensiero, il criticismo si era messo fuori del centro come per considerare questo spettacolo dal di fuori; e, se è stato soprattutto attento al movimento centripeto che riconduce tutte le cose al soggetto, gli è ch'è rimasto ancora situato all'esterno come per giustificare l'utilità del suo sforzo e la novità della sua prospettiva: ogni dottrina soggettivistica muove da un pregiudizio realistico, essendo i contrari le estremità d'uno stesso genere. Un idealismo pienamente coerente fa svanire tutte le distinzioni che lo separano dal realismo e sopprime ciò che v'è di fittizio nel problema mal posto che pretendeva risolvere.

La vera difficoltà consiste dunque nel comprendere come mai ciò che noi conosciamo sia reale così come noi lo conosciamo, senza che la nostra conoscenza particolare sia assolutamente essenziale alle relazioni che peraltro pare non esistano che in funzione di essa. Se è necessario per noi di concepire e di affermare l'esistenza oggettiva, questo bisogno suscita inevitabilmente la sua espressione; bisogna quindi vedere ciò ch'è necessario perchè, secondo le esigenze medesime del nostro pensiero, questa esistenza sia necessariamente realizzata, anche senza il nostro pensiero; giacchè questo pensiero, per esistere veramente, ha bisogno che queste condizioni con le quali è solidale siano anch'esse sussistenti ».[1]

Il mistero dell'esistenza obiettiva risiede per Blondel in questo che l'oggetto è *in sè per opera altrui*. Così la conoscenza e la volontà umana sono creatrici

[1] *Op. cit.*, p. 457.

del loro oggetto appunto perchè implicano l'unità d'un pensiero e d'una volontà che, conoscendo, fa essere quel che conosce, e che, volendo, diventa lui stesso ciò che conosce. « Se le cose sono perchè Dio le vede, esse sono anzitutto passive della sua azione creatrice e come inesistenti in sè. Ma se le cose sono attive e veramente reali, se esse sussistono sotto il loro aspetto oggettivo, in breve se esse sono, gli è che lo sguardo divino le vede attraverso lo sguardo della creatura stessa, non già in quanto le crea, ma in quanto sono create ed il loro autore si rende passivo della loro propria azione. Esse non consistono in un'astratta ed inintelligibile possibilità di percezione; la loro viva realtà dipende dal fatto che alla scienza universale e alla divina onnipresenza si trova congiunta una conoscenza, totale e singolare insieme, di tutte le sintesi particolari raccolte da tutte le sensibilità e da tutte le ragioni disseminate. Le cose non sono dunque quel che sono, fenomeniche e reali, se non nella misura in cui, passive e attive, hanno iniziativa e potere sulla loro stessa causa, incontrando così il loro principio e il loro termine di svolgimento in un medesimo centro dal quale traggono l'unità originale della loro azione mutuata, nel quale trovano l'unità finale delle percezioni sintetiche di cui esse sono la condizione antecedente ».[1]

Blondel dichiara inoltre che non basta che un essere reale conosca, perchè esista ciò che è conosciuto; bisogna che esista ciò che è da conoscere, perchè questo conosciuto abbia l'essere: la pretesa *cosa in sè* è ancora un fenomeno; ed è il fenomeno che diventa una

[1] *Op. cit.*, pp. 459-60.

vera e propria *cosa in sè*, giacchè è in esso che bisogna ritrovare la solidità dell'essere che vede e fa tutto ciò che è, dalle forme più ricche del pensiero e della vita sino ai fatti più bruti. « La realtà del fenomeno e, con essa, il sistema totale e la città stessa degli spiriti svanirebbe senza questo doppio legame del relativo all'assoluto e dell'assoluto al relativo. Non già che il relativo sia menomamente necessario; esso è reale solo nella misura in cui riceve dall'assoluto il dono di essere causa nell'assoluto medesimo: necessità condizionale che non pregiudica affatto la sovrana indipendenza della causa prima, ma che manifesta semplicemente a quale condiscendenza da parte sua è subordinata l'esistenza delle cause seconde ».[1]

Ora, giunti a questo punto essenzialissimo della gnoseologia e della metafisica blondelliane, il nostro pensiero corre il rischio di smarrirsi in un folto groviglio di inconcepibilità e di non riuscire più a vedere la legittimità dell'atto religioso. L'alternativa dalla quale Blondel fa derivare l'atto religioso per un'opzione libera dell'uomo diventa inintelligibile: « essere dio senza Dio e contro di Dio, essere dio per mezzo di Dio e con Dio ». Se tutto ciò ch'è reale non ha la sua sorgente in sè, ma in Dio, come potrà l'uomo essere dio senza Dio? È vero che il Blondel distingue tra conoscenza subiettiva e propulsiva, anteriore all'opzione, e conoscenza privativa e costitutiva dell'essere, posteriore all'opzione. La seconda senza mutar d'oggetto muta di natura e genera una differenza intellettuale dalla prima, che pur coincidendo in tutti in punti con la seconda, ha nondimeno un segno diverso. « La prima

---

[1] *Op. cit.*, p. 460.

infatti, quella che pone necessariamente il problema e ci procura una veduta integrale, sebbene spesso confusa e ridotta, dell'ordine universale, non è ancora se non una rappresentazione dell'oggetto nel soggetto; o, per meglio dire (allo scopo di indicare nettamente l'origine di questa verità soggettiva), non è se non la produzione da parte dell'uomo dell'idea che gli oggetti del suo pensiero e le condizioni della sua azione sono per forza reali. La seconda di queste conoscenze, quella che succede alla determinazione liberamente presa di fronte a questa realtà necessariamente concepita, non è più soltanto una disposizione soggettiva; invece di porre il problema pratico, essa ne traduce la soluzione nel nostro pensiero, invece di metterci in presenza di ciò che si deve fare, essa raccoglie, in quello che è fatto, ciò che è. È dunque veramente una conoscenza obiettiva, anche quando è ridotta a constatare il deficit dell'azione. Giacchè ciò che, prima dell'opzione consumata, non è ancora che veduta dello spirito, diventa, dopo, coscienza d'una lacuna reale o, se si può dire, d'una privazione positiva ».[1] E altrove, per rendere anche più intuitiva la differenza tra le due conoscenze suddette, dice che il verbo splende in tutti, ma tutti non l'hanno in sè, e che la conoscenza è viva o morta, secondo che l'essere di cui porta in sè la presenza necessaria, non è che un peso morto oppure vi regna per effetto di una libera adesione.[2] E già aveva detto che tra la vista ed il possesso dell'essere la distanza è infinita e che sussiste una radicale eterogeneità tra la conoscenza e l'essere.[3] Ma se la conoscenza umana è

---

[1] *Op. cit.*, p. 438.
[2] *Op. cit.*, p. 429.
[3] *Op. cit.*, p. 428.

possibile in quanto implica la conoscenza divina che è produttiva dell'essere, come si può sostenere che il possesso dell'essere è posteriore alla conoscenza? Se « c'è in noi una conoscenza certa dell'essere, cui non possiamo sottrarci » e se « questa conoscenza è coestensiva al suo oggetto, onde si può dire che tra l'essere ed il conoscere c'è un'assoluta corrispondenza e una perfetta reciprocità » come si può sostenere che vi sia una conoscenza per la quale l'essere è un peso morto? E se si asserisce che « l'universale natura delle cose, la persona umana, Dio, la vita sovrannaturale sono senza dubbio condizioni richieste dall'azione e fondate in essa », come si può aggiungere subito dopo che « l'azione non si fonda necessariamente in Dio, e non realizza per forza tutte le condizioni che pone essa stessa? ».[1]

Una divergenza dell'uomo dall'azione divina, che unicamente produce la realtà, è inconcepibile, ed è inconcepibile parimenti una libera adesione dell'uomo all'azione della volontà divina, che non sia preordinata e preconcepita nel disegno stesso della creazione. Tutta l'attività ch'è nelle cause seconde deriva in esse dalla causa prima; onde l'opzione sembra un atto libero da parte dell'uomo, ma esso è un dono divino anche nella specifica adesione all'azione divina. L'atto religioso allora è effetto dell'azione d'un potere trascendente nell'uomo ed è coestensivo all'azione della grazia divina. Esso non è meritorio, perchè risulta da un'originaria insufficenza dell'uomo a raggiungere da sè il fondamento della sua elevazione allo stato soprannaturale. Sicchè quello che sembrava il verbo nuovo della concezione

---

[1] *Ibidem*, p. 428.

religiosa di Blondel si risolve in definitiva in un ritorno a forme trapassate di spinozismo religioso travestito di volontarismo: all'*amor Dei intellectualis* subentra il « *cognoscere Deum per actionem* ». Ma il risultato è identico : l'uomo è un modo dell' infinito essere divino. Se poi si abbandona la gnoseologia realistica, si cade a piombo nell' immanentismo idealistico, di cui Blondel ha rifiutato recisamente le conseguenze nell' indagine circa l'origine del divino in noi.

Il primato dell'azione è insidiato quindi dalla gnoseologia realistica che impedisce di conciliare l'azione della causa seconda con l'universale e necessaria azione della causa prima. L' immanenza dell'essere nell'azione non è conciliabile con il dualismo di essere e conoscere, di volontà e pensiero, di creatore e creatura. Giacchè o l' immanenza dell'essere nell'azione è assoluta, o, se non è tale, è inintelligibile : ossia, o il soprannaturale è reale nell'azione soltanto, oppure non si riesce ad intendere in che modo l'azione umana possa concorrere a realizzarlo. Se il soprannaturale non preesiste nè al pensiero nè all'azione, ma è realizzato dal pensiero volitivo, ossia dall'azione che si fa pensiero, allora la volontà divina è la stessa volontà umana che realizza in sè il divino, e la religione non ha più niente di ontologicamente trascendente, ma è un'attività autonoma e normale della coscienza umana, che non postula l'azione graziosa d'un essere soprannaturale. Se poi il soprannaturale è concepito ontologicamente come il principio ed il termine finale dell'ordine naturale, per quanti sforzi si facciano, non si riesce a mantenere la distinzione tra l'autonomia dell'essere naturale, della persona umana, e l'indipendenza del creatore.[1]

---

[1] Per questa critica cfr. anche un interessante articolo di E. Grassi, *Il platonismo cristiano di M. Blondel* (« Rivista di filosofia », 1932, 1):

Le difficoltà nascono sul campo teoretico; però la filosofia dell'azione ha creduto di superarle sul terreno dell'azione, che dovrebbe mostrare viva ed operosa l'unione della creatura col creatore, la volontà umana con la volontà divina, del relativo con l'assoluto. Ma in realtà, poichè l'azione non può contenere in sè la risposta a quel problema anche se ne contiene i termini, appellarsi all'azione equivale a rinunziare a dare una risposta al quesito teoretico. Ma, siccome nemmeno l'azione può fare a meno di rendersi conto della logica che contiene in sè, altrimenti l'azione sarebbe un processo indistinto dello spirito, si è costretti a risalire dall'azione alle condizioni ideali di essa, e mostrare che l'azione, per adeguare se stessa, deve svolgersi in un modo piuttosto che in un altro. La conclusione infatti di tutto il lavoro del Blondel è questa: che l'uomo deve agire come se il soprannaturale, Iddio, fosse realmente esistente. E questa conclusione è il frutto di un processo teoretico, in cui si cerca di mostrare come l'uomo non possa fare a meno del soprannaturale e che il compimento della sua persona lo raggiunga solo mediante il concorso divino, ossia mediante l'atto religioso. Così non è più l'azione che contiene in sè le condizini del soprannaturale, ma una teoria logica dell'azione crede di trovare in questa i termini e la soluzione del problema religioso. Perciò dal campo dell'azione siamo risospinti a quello del pensiero e della teoria, dove soltanto appare l'insopprimibile necessità di dare una soluzione al problema del rapporto tra il relativo e

---

«O si è già nella Luce, nell'atto di riconoscimento della propria insufficienza, ed allora si è anche — in e per quel riconoscimento — attratti verso quello che non si ha. Oppure non si è nella Luce, ed allora non si è nemmeno attratti e non si vede la propria mancanza» (p. 45).

l'assoluto, la volontà umana e quella divina. E sul terreno puramente razionale il Blondel non ha fatto fare un passo avanti a tale questione. Giacchè tutto quello che egli dice per mantenere l'autonomia e la personalità alla creatura umana, la quale avrebbe il dono di essere una causa seconda efficiente per una suprema condiscendenza della causa prima, era stato già detto dai Dottori scolastici; e non aggiunge nulla per rendere meno inintelligibile il problema della conciliazione della inevitabile prescienza divina con la necessaria libertà umana. Nemmeno il concetto d'un autore del mondo che si rende passivo della propria azione creatrice è nuovo, perchè da tre secoli è oggetto di disputa tra molinisti e tomisti.[1]

Quanto poi alla passività dell'essere creante, o la parola è una metafora per indicare un punto di vista che noi introduciamo nell'interno dell'azione creatrice, considerandola « a parte objecti » anzichè « a parte subjecti », e allora tutta l'attività delle cause seconde deriva dalla causa prima; o indica una reale modificazione nell'essere creante, ed allora non si vede come si potrebbe sfuggire all'inconveniente d'introdurre la limitazione in Dio, che dovrebbe essere atto puro, onnisciente e onnicreante, incompatibile perciò con ogni realtà che non sgorghi dall'unica sorgente dell'essere, quale Egli è.

---

[1] Tale controversia è ancor viva in seno alle scuole teologiche. Essa ha dato luogo ad un dibattito tra il P. A. D'Alès ed il P. R. Garrigou-Lagrange, che si è svolto nella *Revue de Philosophie* (1926, nn. 4 e 6).

Capitolo VIII.

Conclusione sull'origine dell'attività religiosa

Il problema dell'origine psicologica della religione, esaminato nelle sue differenti soluzioni, ci presenta un'alternativa fondamentale fra due direzioni principali, la razionalistica e l'irrazionalistica; e per quest'ultima un'alternativa subordinata tra il momento sentimentale e quello volontaristico come esprimente l'esigenza nucleare dell'esperienza religiosa.

Dalla discussione critica già fatta risulta evidente che la direzione razionalistica è inadeguata a spiegare l'origine della religione, la quale non nasce per un bisogno conoscitivo, ma per un bisogno vitale, ossia non per un'esigenza teoretica e razionale ma per un'esigenza scaturiente dalle zone profonde dell'io ed esprimentesi in una reazione di carattere sentimentale e pratico e perciò arazionale. Per quanti sforzi si facciano, non si riuscirà mai a risolvere la religione in un prodotto puramente mentale: essa, pur coincidendo con la ragione in qualche punto, la supera e se ne allontana all'infinito, come la tangente alla circonfeferenza. Coincide con la ragione, per l'intrinseca con-

nessione di tutti gli atteggiamenti spirituali e per la loro mutua azione e reazione, ma non è una funzione razionale dello spirito; perciò il contatto con la ragione non toglie alla religione il suo carattere specifico ed originale che oltrepassa le categorie ed i principi della funzione conoscitiva. Questo carattere è espresso con mirabile rilievo da S. Agostino nelle parole: « Cum... te Deum meum quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima ».[1]

Il bisogno religioso prorompe nella coscienza dal bisogno di salvare la vita da tutto ciò che la riduce e la umilia, e quindi dal bisogno di cercare la vita vera, la vita beata, al di sopra e al di là della vita soggetta alle vicissitudini tristi ed ingannevoli del tempo. Iddio non è una categoria conoscitiva nella vita religiosa, nè una realtà trascendente ontologicamente lo spirito umano, della quale la ragione debba ricercare le sue connessioni con la realtà dell'esperienza. Dio è il simbolo mentale del termine verso il quale tende e si appunta il bisogno religioso: la vita beata, la salvezza, la conquista dell'assoluto.

Siccome l'ufficio della ragione è quello di darci l'intelligibilità della realtà, essa penetra dovunque, anche nel mondo proprio della coscienza religiosa, e dovunque porta i suoi principi, le sue categorie, le sue necessità conoscitive. Perciò è assurda la crociata contro la ragione in nome della religione. La quale, se è una forma della realtà spirituale, non può sottrarsi alle leggi che presiedono all'evoluzione della vita spirituale, per cui tutto il reale comporta una compre-

---

[1] *Confessioni*, X, 20.

senza necessaria del pensiero. Eliminare il pensiero dallo sviluppo della vita religiosa è impossibile, e tutti gli sforzi fatti per interdire al pensiero qualunque funzione nell'interno della coscienza religiosa conducono a grossolane superstizioni o a cieche esaltazioni degl'istinti individuali. Ma è parimenti erroneo voler installare la ragione al centro dell'esperienza religiosa e farne la regolatrice principale e la spinta fondamentale del suo sviluppo. Quale sia il rapporto tra la ragione e la religione è una questione che sarà esaminata appresso; ma è da escludersi definitivamente che la religione sia un prodotto dell'attività cogitante dello spirito umano. Con questa riserva si può parlare d'un'origine irrazionale dell'attività religiosa, e precisamente nel senso che la religione, nel suo carattere specifico, è irreducibile alla ragione, e non già nel significato d'un'assoluta incompatibilità dell'attività religiosa con la funzione intellettiva dello spirito umano.[1]

---

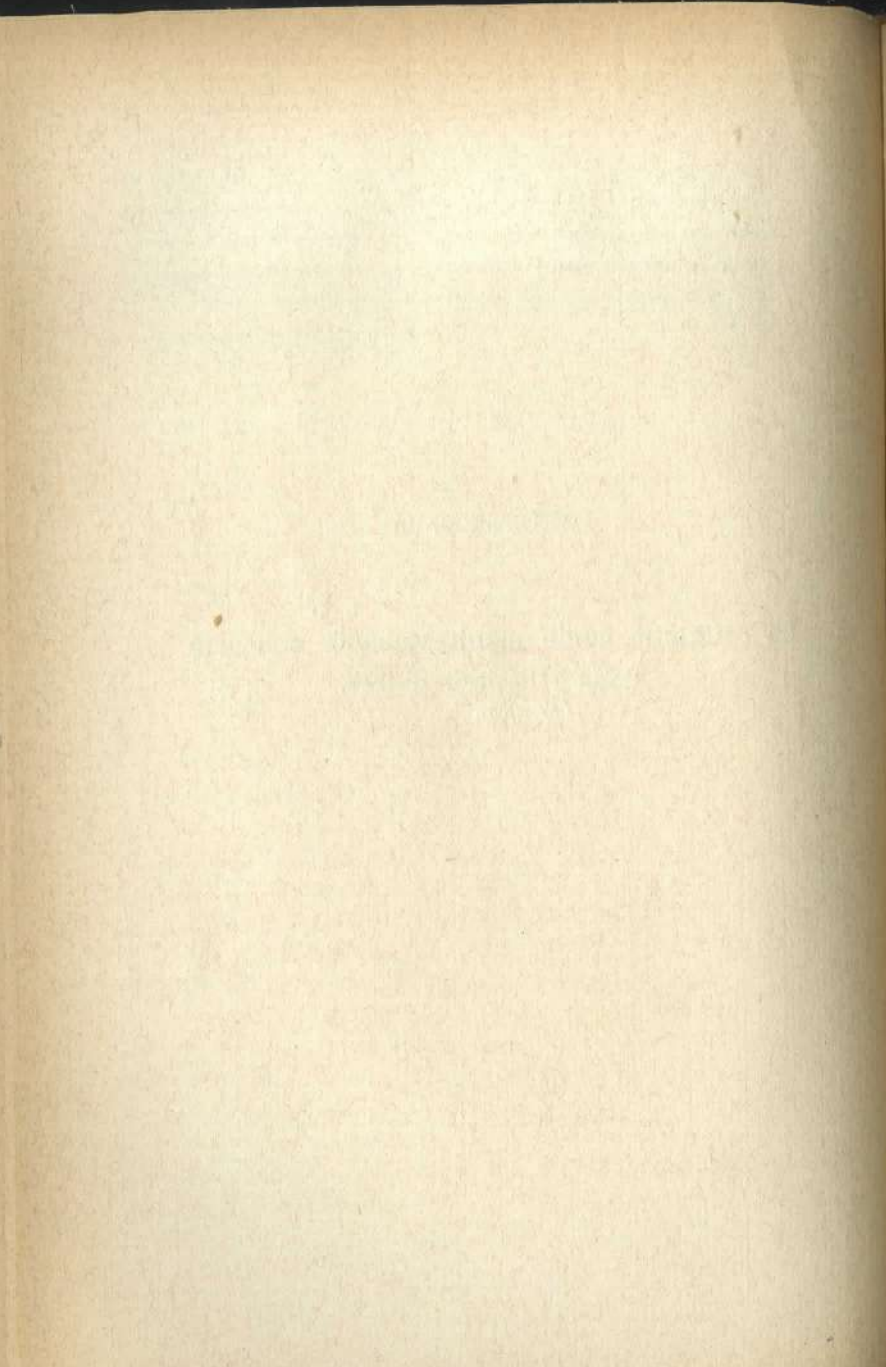
[1] Così deve intendersi, secondo me, il pensiero di P. Martinetti nell'articolo citato sulla filosofia religiosa di R. Otto, benchè egli sembri accennare ad un'origine razionalistica della religione, quando dice che non vi sono sentimenti religiosi originari ed immediati, e che ogni senso del divino è sorto da una luce dell'intelletto, da una visione delle cose, anche se questa ha soltanto un carattere morale od estetico: *qui Deo adhaeret versatur in lumine*». L'importante è che il senso del divino sia un senso *sui generis*, irreducibile alla conoscenza razionale: « esso è un'intuizione inappagata, un presentimento, che presente una realtà ed un valore infinito e ne accoglie in sè l'azione, ma non appena cerca di tradurlo in una conoscenza ricade in negazioni impotenti ». La realtà religiosa quindi non è posta dalla ragione perchè essa « trascende assolutamente ogni determinazione razionale » e non può essere espressa che simbolicamente. È vero che la conoscenza simbolica è ancora e sempre opera della ragione, ma l'oggetto della conoscenza simbolica, essendo incommensurabile alla ragione, non può trovare in questa le condizioni del suo esserci (Cfr. *Rivista di filosofia*, 1931, I).

Se poi l'origine irrazionale della religione si debba riporre in una reazione sentimentale o in una manifestazione di carattere volitivo, è una questione che, dalle osservazioni critiche già fatte, non può essere risolta con un taglio netto. Nell'esperienza religiosa si trovano entrambi gli atteggiamenti, il sentimentale ed il volitivo; e la loro trascrizione razionale separata dipende dalla peculiare struttura psicologica degli scrittori che comunicano, spesso inconsapevolmente, la loro personale esperienza del divino. Onde quella che a noi sembra una qualità dominante nello sviluppo della vita religiosa, in realtà non è altro che una trascrizione parziale dipendente dalla prospettiva particolare da cui l'esperienza religiosa è stata vissuta. Però se al di sopra delle inevitabili polarizzazioni personali del divino si vuole cercare un criterio ideale ed impersonale di valutazione del motivo centrale e della qualità determinante dell'esperienza religiosa, bisogna cercarlo nel sentimento piuttosto che nella volontà. Giacchè il mistero perenne onde si alimenta la vita religiosa importa un flusso dell'io personale in una realtà più vasta e più grande, ch'è più l'effetto d'un rapimento, d'uno slancio subitaneo del sentimento, anzichè d'una deliberazione volontaria. L'esperienza del divino con la postulazione d'una vita più alta è bensì una conquista, ma è anche e prima di tutto la rivelazione spontanea ed immediata d'un ordine nuovo dell'esistenza spirituale verso il quale lo spirito si sente attratto come verso una « beatitudine inesprimibile ». E la conquista non avviene per lo spiegamento della volontà razionale nei limiti d'un raggiungimento autarchico della vita beata, ma per un'esaltazione di energie, per un trasporto interiore che sa più di attrazione dall'alto che

di spinta dal basso, e perciò alla coscienza apparisce come l'effetto di un'azione carismatica. La volontà padrona dei suoi atti ha il suo regno nell'etica: la volontà asservita da un veemente bisogno sentimentale congiunto con lo slancio verso una più alta vita dà origine alla religione.

PARTE SECONDA

La religione come manifestazione concreta della vita individuale.

coscienza

Capitolo I.

Origine storica della religione

Dato il concetto che abbiamo prospettato della vita spirituale, come d'una realtà dinamica in continuo divenire, non possiamo pensare che esista una sola religione concreta dell'umanità, di cui possiamo indagare la genesi e le successive manifestazioni.

La religione è una realtà dinamica, una realtà cioè che si evolve continuamente nei suoi elementi essenziali. Il Loisy dice che non possiamo parlare di una religione, ma delle religioni che si evolvono verso la religione. E le religioni variano come variano le reazioni dello spirito agli aspetti fondamentali che caratterizzano le diverse fasi della civiltà umana.

Bisogna integrare il pensiero del Loisy e dire che non v'è un'evoluzione delle religioni storiche verso la religione ideale, perchè non esiste un archetipo della religiosità umana verso il quale si approssimano le religioni storiche. La realtà non può sdoppiarsi nel fatto e nell'idea: si ricadrebbe nel dogmatismo ingenuo e nel dualismo precritico. La realtà è tutta nel divenire storico, il quale è imprevedibile e contingente, pur es-

sendo penetrato di esigenze razionali. L' idea è la razionalità o l' intelligibilità della storia; essa è un modo di essere della realtà che diventa consapevole di se stessa e si polarizza nei concetti, i quali non sono assoluti, ossia non esauriscono la totalità dell'esperienza, ma mutano anch'essi con l'evolversi della realtà. Perciò noi ammettiamo l' unità inscindibile di filosofia e storia, ma non possiamo ammettere la loro identità, la quale o rende inintelligibile la storia, ch'è vita e cangiamento mentre il concetto è la proiezione statica della vita nel pensiero; oppure la fa muovere sopra un binario fisso corrispondente alle categorie eterne dell' idea.

Quindi la realtà della religione per noi è nella sua storia, ossia nel suo divenire reale, soggetto a cangiamenti imprevedibili, e non in un sistema di idee, rigide e chiuse, che rappresentano lo sviluppo effettivo della religione. Tutto quello che noi diciamo della religione è necessariamente relativo alla fase attuale di sviluppo della coscienza religiosa, e non si riferisce al futuro, ossia non pretende di fornire un archetipo mentale, un'anticipazione di quello che sarà la religione futura dell' umanità. Di qui l'altro inconveniente in cui si cade frequentemente, di introdurre surrettiziamente nelle religioni storiche anteriori a quelle di cui abbiamo l'esperienza diretta, elementi e valutazioni che appartengono ad una fase posteriore dell'evoluzione della coscienza religiosa, oppure di negare il carattere di religione a manifestazioni spirituali che non portano l' impronta di qualità che noi crediamo fondamentali nelle religioni superiori.

Se la religione è una forma di vita, non può immobilizzarsi in alcune qualità reputate assolute; ma essa trae dal seno inesauribile della vita spirituale le

sue qualità costitutive secondo la ricchezza dell'esperienza in cui si realizza. Non ci sono elementi primigenii e permanenti della coscienza religiosa, ma solo qualità dinamiche e forme diverse di vita religiosa.

Però siccome un concetto dello spirito è il fondamento di qualsiasi ricerca intorno alle forme che gli sono proprie, noi non possiamo fare a meno di supporre una qualità fondamentale, come caratteristica dell'attività religiosa, conformemente al punto di vista da noi adottato sulla natura dello spirito e delle sue funzioni. Ma tale qualità è puramente formale, essa non accenna ad un contenuto determinato della coscienza religiosa, ma indica soltanto la direzione, l'orientamento che prende l'attività spirituale, quando diventa specificamente religiosa; ossia è un criterio, un apprezzamento che lo spirito introduce nella sua attività onde si costituisce l'esperienza religiosa, distinta dalle altre forme di esperienza spirituale. Inoltre questo criterio non solo è puramente formale, ma trae la sua validità non dall'esperienza religiosa, quale si rivela nella storia, la quale non sarebbe intelligibile senza quel criterio, ma dalla concezione generale dello spirito che lo rende concepibile. Quindi è relativo ad un punto di vista filosofico e non ad una pretesa realtà obiettiva della religione che trae la sua intelligibilità dal principio suddetto.

Ciò posto, siccome il criterio di differenziazione specifica dell'esperienza religiosa è costituito da un contrasto tra l'idea della vita umana quale si svolge nell'ordine delle apparenze fenomeniche e l'idea d'una vita svolgentesi in un piano diverso da quello naturale con mezzi che la natura esclude, noi possiamo domandarci se questa forma singolare di esperienza spirituale

sia coeva con la storia umana; e, in caso negativo, quale sia la prima manifestazione dell'attività religiosa dell' uomo.

La domanda se la religione sia coeva con la storia umana deve intendersi in senso largo, ossia se sia coeva con le prime vestigia che noi riscontriamo dell'apparizione dell' uomo sulla terra, che risalgono ad un periodo così remoto da noi e così malnoto per la scarsità dei documenti e per l'estrema difficoltà della loro interpretazione, che si suol designare come *preistoria* in opposizione alla *storia* propriamente detta, ch'è meglio documentata e più nota.

Non si può dare una risposta alla suddetta domanda con la sola guida dei fatti e con l'esame dei documenti che avanzano delle forme rudimentali della società umana. Vi sono sociologi e storici della religione, come Durkheim e Loisy, i quali sostengono l'alleanza indissolubile della religione con le prime manifestazioni della vita associata umana, le quali, come il costume, la moralità ecc., sarebbero condizionate ed alimentate dalla religione, ossia dal senso mistico di realtà superiori all'individuo.

C'è invece chi sostiene, come James H. Leuba,[1] che la religione non sia una manifestazione primitiva della vita associata dell' uomo, essendo essa preceduta nelle società embrionali, nelle tribù e nei clan dei popoli incivili, dalla magia, ch'è una cosa ben diversa dalla religione.

Il disaccordo deriva dalla diversità dei concetti che si mettono a fondamento della ricerca della genesi sto-

---

[1] Cfr. *A Psychological Study of Religion*, New-York, Macmillan, 1912. Trad. franc. Alcan, 1914.

rica della religione. Gli uni pongono come elemento essenziale del concetto della religione il senso della comunicazione con una realtà invisibile superiore all'uomo e pensano che il sentimento mistico d'una realtà trascendente sia connaturato all'uomo, sia la condizione di ogni progresso spirituale. Gli altri invece ritengono indispensabile al costituirsi dell'esperienza religiosa una relazione personale e cosciente dell'uomo con poteri psichici sovrumani, non necessariamente personali, reali o immaginari, e pensano che vi sia una differenza radicale tra la magia e la religione, fondata su ciò che la magia implica l'idea di una forza meccanica coercitiva, mentre la religione consiste essenzialmente nell'agire sugli esseri sovrumani con mezzi spirituali, come preghiere, offerte, sacrifici ecc.

Ora, data la complessità dell'esperienza religiosa, non si può sostenere che questa sia la forma primitiva dell'esperienza umana associata. Per ciò che riguarda la tesi sociologica si vedrà più avanti come non si possa provare che la comunità umana si sia innalzata alla rappresentazione della vita religiosa senza una qualche esperienza morale. Circa la tesi del Loisy poi non solo si ripresenta l'osservazione ovvia che non è possibile concepire che gli elementi della complessa vita religiosa si siano prodotti simultaneamente, senza essere preceduti da embrionali esperienze di vita associata; ma c'è da rilevare che il concetto stesso di religione è ridotto dal Loisy ai più poveri elementi perchè sia reso applicabile alle società primitive. Infatti, mentre il Loisy osserva che la particolare caratteristica della mentalità primitiva è la propensione naturale a costruire, in funzione del mondo reale e visibile, un mondo immaginario ed invisibile fatto di forme vaghe

ed impersonali che si determinano poi nella nozione delle anime o degli spiriti delle cose naturali, piante ed animali, dei defunti ed anche degli uomini viventi; aggiunge poi che le relazioni che si stabiliscono tra gli uomini e queste realtà mistiche costituiscono la religione primitiva nella quale si trova al minimo grado la considerazione morale degli esseri e dei loro principî.

Ora è evidente che la religione qui è supposta esistente, ma non provata tale. Non basta la vaga nozione di forme spirituali invisibili perchè nasca la religione. Non è il senso vago di una realtà mistica il fondamento della religione; bensì il misticismo al dire dello stesso Loisy, in tanto è il principio ed il fondamento della religione, in quanto implica il presentimento ed il rispetto dello spirito, il senso di un di là spirituale nell'ordine dell'essere, l'esistenza d'uno spirito, ch'è forza creatrice e autorità sovrana nella vita, la cui volontà è obbligatoria. Perciò la religione, nella mente del Loisy, è il fondamento della morale, anzi di tutta la vita dello spirito. Ma quale moralità si può trovare nelle società primitive? La moralità implica una disciplina consapevole della condotta, una regola ideale della vita, il sentimento di realtà venerabili. Se si può parlare d'un inizio di vita morale nei primi aggregati umani, non si può andare al di là del *tabù,* della proibizione, del divieto reso efficace dal timore del male in cui s'incorrerebbe violando il costume. Morale proibitiva e utilitaria, dalla quale esula il sentimento del rispetto per realtà trascendenti e venerabili. Se la religione è lo sforzo, più o meno consapevole, che l'uomo ha fatto per adattarsi, in maniera mistica e morale, alle condizioni d'un'esistenza che egli non ha potuto fare a meno di concepire misticamente condi-

zionata; se la religione implica il sentimento di riverenza che l'uomo ha provato dinanzi alle cose, agli altri uomini, alla propria personalità, bisogna dire che l'esperienza religiosa è tardiva, non primitiva.

Ma la tesi del Loisy va approfondita da un altro punto di vista.

La considerazione mistica delle cose è un elemento, una condizione su cui sorge la vita religiosa, ma non è la religione, la quale è vita, anzi sforzo di vivere in armonia con le realtà trascendenti l'ordine naturale. L'atteggiamento mistico della mentalità primitiva, come ha dimostrato il Lévy-Bruhl, è sinonimo di atteggiamento prelogico e precausale. Spazio, tempo, causalità, divenire, ordine della natura non sono per i primitivi quello che sono per noi: il mondo naturale ed il mondo mistico e soprannaturale fanno una sola cosa; gli avvenimenti del mondo visibile dipendono ad ogni istante dalle potenze del mondo invisibile. L'elemento mistico, ch'è la caratteristica della mentalità dell'uomo primitivo, rende l'individuo passivo dinanzi ai poteri occulti da cui dipendono i fenomeni.

L'uomo primitivo non concepisce ancora la possibilità di modificare l'ordine del mondo, ch'è la radice della religione: tutto quello che avviene nel mondo accade per una forza occulta che sfugge ai poteri dell'uomo, il quale la subisce passivamente. Da questo stato di soggezione l'uomo esce lentamente esercitando prima i suoi poteri conoscitivi, poi la sua attività pratica. Infatti i presagi, le divinazioni, i sortilegi e in generale tutti i tentativi escogitati per prevedere l'andamento futuro d'un fenomeno sono frequenti nelle società primitive e precedono le forme pratiche messe in opera dall'uomo per impadronirsi delle forze occulte a proprio vantaggio.

Certo l' istinto della conservazione della vita è forte nell' uomo e determina presto un orientamento pratico della sua condotta dinanzi alla realtà circostante. Il primo atteggiamento pratico è stato determinato dalla forma primitiva della causalità, ossia dalla ripetibilità dei fenomeni in date circostanze. Quando l' uomo ha potuto ravvisare che, collocandosi in certe situazioni determinate, poteva evitare i presagi sinistri, si è astenuto dal commettere certe azioni, per es. dal mangiare certi cibi, dal prendere certi oggetti ecc. E siccome nelle società primitive la vita dell' individuo non ha significato separatamente dal gruppo, clan o tribù, il il divieto sorgeva con un carattere sociale: era il *tabù,* alla cui sorveglianza ed applicazione prendeva parte tutto il corpo sociale. Il divieto di compiere certe azioni per impedire un avvenimento sinistro non è ancora la religione; ma poichè implicava una certa padronanza da parte dell' individuo sui suoi atti onde nasceva la scelta, esso era l' inizio di una certa direzione che l' uomo dava alla sua condotta, e quindi di una embrionale esperienza morale.

La possibilità di compiere certe azioni rivolte a impadronirsi direttamente delle forze occulte ed impersonali che governano il mondo visibile fu la seconda tappa nell'evoluzione dell'esperienza umana verso la nascita della coscienza religiosa. Se in determinate circostanze gli avvevimenti si producevano in maniera favorevole all' uomo ed in altre circostanze in maniera nociva, gl' individui meglio dotati di capacità intuitiva e riflessiva non tardarono ad escogitare dei mezzi per influire sule stesse sorgenti occulte dei fenomeni, per impadronirsi delle forze mistiche a vantaggio o a danno proprio e degli altri. Di qui ha origine la magia. La

quale potendo essere esercitata a danno della vita collettiva del gruppo costituiva una minaccia permanente alla coesione sociale, e doveva perciò provocare nell'interno del gruppo una reazione alla magia, in doppio modo, nel trasformare la comunicazione con i poteri occulti da semifisica e coercitiva in psicologica e morale, e nell'estendere ad ogni componente il gruppo sociale la capacità di comunicare con le realtà mistiche.

La magia così trasformata dà luogo alla religione, la quale non implica la soppressione della magia, come ha sostenuto il Leuba, ma una elevazione del significato primitivo di essa, condizionata da due fattori: la trasformazione del concetto vago della presenza d'una forza efficace nelle cose e nei fenomeni in un potere mistico personale (reale o immaginario); e lo sviluppo psicologico dell'individualità umana, per cui a misura che l'individuo organizzava la sua condotta moralmente si rendeva anche capace di organizzare la sua vita religiosamente. Prodottasi l'idea dell'anima, le forze mistiche vaghe ed impersonali hanno ceduto il posto agli spiriti, alle anime dei defunti, delle cose, degli animali, onde nacquero le divinità. Ora sugli spiriti si agisce spiritualmente, ossia cogli stessi mezzi con cui si determinano pensieri, sentimenti e volizioni negli uomini. Perciò la magia cede il posto al culto propriamente detto nel quale gli elementi magici — che sussistono sempre — cambiano significato: cioè non sprigionano una forza occulta favorevole all'uomo, ma piegano il potere mistico spirituale a rivelarsi, ad agire in un modo piuttostochè in un altro.

E una volta che il potere mistico è concepito come avente natura spirituale, ogni individuo può entrare in comunicazione con esso. Naturalmente la comunica-

zione, cessando di essere magica, non cessa di essere oggetto di speciale iniziazione: al mago quindi subentra il ministro del culto, il prete, che inizia i fedeli al rito ed alle forme del culto. Però l'evoluzione spirituale umana non comporta separazione assoluta e tagli netti: come il concetto d'una forza mistica vaga ed impersonale, che presiede ai fenomeni, non è tramontato interamente ma sussiste, or più or meno, accanto ai poteri trascendenti e personali come le divinità, così la magia non è tramontata interamente, e spesso il mago sussiste nella stessa persona del prete oppure si crea un posto accanto a lui anche nelle forme più avanzate della civiltà umana.

Conchiudendo, la genesi storica della religione è tardiva, non primitiva: essa suppone lo sviluppo di altre forme di vita spirituale umana e di vita associata. Certo la nascita della coscienza religiosa è anteriore ai tempi storici, ma non anteriore all'organizzazione della famiglia umana in clan gentilizi e tribù stabili. Essa è condizionata da una certa complessità di struttura sociale e di cultura spirituale. Sopratutto sottostà a due condizioni: che si sia prodotta la distinzione tra il mondo fenomenico svolgentesi nel tempo e l'intima sorgente spirituale di esso; che si sia prodotta nell'uomo la convinzione di poter entrare in comunicazione col principio spirituale del mondo per modificarne le manifestazioni fenomeniche.

La classificazione delle religioni. — Rimanendo sempre sul terreno storico, poichè l'attività religiosa è dinamica e progressiva e si realizza in una grande varietà di religioni distinte, si può cercare se tutta l'evoluzione della coscienza religiosa dalle primitive forme a quelle attuali non si possa ridurre a tipi diversi o classi distinte.

Dal punto di vista rigorosamente logico una classificazione delle religioni non è possibile, giacchè la classificazione importa che vi sia un numero indefinito di oggetti aventi tutti le stesse proprietà e che le classi abbiano proprietà che si escludano mutuamente; mentre noi sappiamo che la coscienza religiosa non possiede proprietà fisse che si ripetono, e che d'altra parte non vi sono religioni che abbiano proprietà che assolutamente escludano quelle che si riscontrano in altre religioni.

Eppure delle classificazioni sono state tentate da diversi punti di vista, ora tenendo presente l'elemento rappresentativo o conoscitivo che costituisce la credenza ossia il credo religioso, ora invece i bisogni spirituali cui le religioni soddisfano. Così si sono distinte le religioni in *animistiche, politeistiche* e *monoteistiche;* oppure in religioni *naturalistiche* e religioni *morali,* secondo che rispondono al bisogno di liberare l'uomo dalla servitù della natura fisica (religioni utilitarie), oppure dalla servitù della colpa (religioni spiritualistiche che assicurano il trionfo definitivo dei valori dello spirito). Altri, sempre riferendosi all' interiorità della fenomenologia della coscienza religiosa, ossia agli atteggiamenti spirituali ch'essa suscita, hanno diviso le religioni in *precettistiche* o *redentrici* (Eucken) oppure in religioni *d'autorità* e religioni *interiori* (Sabatier).

Ma è evidente come tutte queste classificazioni abbiano un valore artificiale e pratico, e non teoretico ed oggettivo. Infatti se si parte dalla considerazione dell'oggetto della credenza religiosa, vi sarebbero religioni senza divinità, come il buddismo, il taoismo, il jainismo ed alcune forme del brahmanesimo, le quali sarebbero escluse dalla classificazione; e inoltre sarebbe

difficile sostenere che l'animismo non sia un politeismo embrionale e che il monoteismo non contenga tracce di politeismo. Più attendibile sembra la classificazione che si fonda sui bisogni e sugli atteggiamenti religiosi.

Ma siccome la religione implica sempre una concezione spiritualistica delle realtà, non si può fare un taglio netto tra natura e spirito, vita naturale e vita morale, essendo implicito nel bisogno naturalistico di conservare l'esistenza individuale e sociale un bisogno superiore, quello di conservare l'unità mistica del gruppo, ch'è la condizione della conservazione dei valori morali. Così le religioni redentrici o di salute mentre si preoccupano dell'immortalità o della salute eterna, non sono esenti da sopravvivenze precettistiche, nè le religioni interiori sono il prodotto esclusivo della coscienza individuale.

Essendo comodo ed utile ridurre la complessa fenomenologia religiosa ad alcune forme distinte di sviluppo, noi, tenendo fermo il principio che qualsiasi classificazione in tale materia non può avere un valore rigorosamente oggettivo, adottiamo il punto di vista del Loisy, il quale divide l'evoluzione religiosa dell'umanità dalle origini alla fase attuale in tre stadi di sviluppo, corrispondenti a tre fasi dell'organizzazione sociale umana: religioni *del clan gentilizio o della tribù;* religioni *del popolo o della nazione;* religioni *dell'umanità*. In questa classificazione il Loisy tiene presente l'elemento progressivo della coscienza religiosa, la trasformazione e l'arricchimento dell'esperienza religiosa da un primitivo germe che conterrebbe in sè embrionalmente tutto lo sviluppo futuro. Le religioni del clan o della tribù tendono ad assicurare la vita naturale dell'individuo e del gruppo; quelle della

città o nazione mirano a garantire l'esistenza nazionale; infine le religioni dell'umanità rompono il quadro della nazione e s'indirizzano a tutti gli uomini preoccupandosi della salute eterna di tutti gl'individui e non della fortuna d'un popolo mediante i servizi delle sue divinità protettrici. Il Loisy limita il valore oggettivo di questa classificazione intendendola non come una divisione fatta per esclusione di qualità, bensì come una divisione fatta per qualità prevalenti, per più e meno.

Noi invece limitiamo il valore oggettivo della classificazione del Loisy rovesciandone il criterio. Invece di dire che le forme primitive di religione contenevano in germe tutto lo sviluppo futuro e che l'indirizzo della religiosità primitiva rimarrà fino alla fine dell'evoluzione dell'umanità, noi pensiamo che lo sviluppo della coscienza religiosa sia veramente creativo del nuovo, ma che non si sbarazzi delle forme vecchie in maniera assoluta, bensì soltanto relativa, trasformandole in un nuovo slancio di elevazione spirituale. Con queste delimitazioni di significato possiamo ancora parlare di continuità di esperienza religiosa, giacchè quello che permane attraverso l'evoluzione della coscienza religiosa non è questo o quel contenuto o elemento, ma la forma, il criterio, la direzione, l'apprezzamento onde si costituisce l'esperienza religiosa nella sua esigenza essenziale, i cui termini psicologici variano continuamente. Così noi possiamo far nostra la bella pagina nella quale il Loisy tratteggia la continuità formale nella trasformazione degli elementi obiettivi della vita religiosa. Egli dice efficacemente: « Dai doppii fluttuanti delle cose, concezione d'una mentalità ingenua e grossolana, sono nati, mediante un leggero sforzo d'astrazione, gli spiriti, dai quali son derivati, me-

diante un ulteriore lavorio di riflessione, gli dei, da cui finalmente, per mezzo d'una possente concentrazione del pensiero religioso, è nato Dio: giacchè la credenza si evolveva a misura che si allargava la conoscenza del mondo, si approfondiva la considerazione delle cose e si trasformava la condizione della società. Dai riti totemistici, dai riti della caccia e della pesca, dalle ricette con le quali il mago, precursore del prete esorcista e del medico, procede alla estrazione o alla espulsione delle malattie o dei loro spiriti, dalle offerte con le quali si pacificano i morti, sono derivati i riti e i sacrifici delle stagioni, i sacrifici di propiziazione e i sacrifici di espiazione, tutto l'attrezzo del culto nelle antiche religioni dei semicivilizzati e dei civilizzati; e da questi riti e sacrifici nasceranno anche i sacramenti di rigenerazione per l'immortalità. Dalla parola efficace, equivalente per noi dell'incanto magico, con cui il primitivo credeva di determinare la realizzazione della sua idea e del suo desiderio esprimendoli — giacchè egli credeva di mettere nella formula la virtù dell'idea, la sua forza di attuazione, — dalla recitazione incantatrice è sorta la preghiera. Dagli innumerevoli interdetti, dai *tabù* apparentemente superstiziosi ed arbitrari, dai regolamenti sessuali, prodotti d'un vago rispetto e di una ragione torbida, gravi norme imposte ad anime senza delicatezza, organizzazioni rudimentali d'una rudimentale umanità, sono emerse a poco a poco le leggi della morale domestica, sociale, nazionale ed internazionale, che regolano o si crede che regolino i popoli così detti civili, in attesa che da queste leggi esca una morale di umanità universale ».[1]

---

[1] A. Loisy, *La Religion*, Nourry, 1924, pp. 130 e sgg.

Capitolo II.

Religione e conoscenza

Quando l'esigenza religiosa diventa una forma di vita concreta della coscienza individuale si realizza come una intuizione affettiva ed attiva di fronte all'universo. Ogni intuizione si concretizza in una determinata espressione. Qual'è l'espressione dell'intuizione religiosa ? È dessa una espressione originale, rivelante una speciale ontologia della coscienza religiosa, sicchè si possa parlare di un oggetto specifico della conoscenza religiosa ? [1]

La parola intuizione richiama subito alla mente l'intuizione artistica e il carattere che questa ha di essere

[1] Uno degli ultimi notevoli tentativi di scoprire nell'atto religioso la visione diretta di una realtà trascendente (Dio), che sarebbe causa dell'atto religioso, è stato compiuto da Max Scheler nella sua opera: *Vom Ewigen im Menschen*, già citata. Egli rinnova lo sforzo cartesiano di provare l'esistenza di Dio, non mediante la conoscenza scientifica e profana, bensì mediante i dati primordiali della religione. L'uomo non avrebbe prodotto da se stesso l'idea di Dio che non risponde ad alcun bisogno profano. Ed il bisogno religioso, secondo lo Scheler, lungi dallo spiegare l'atto religioso e la Divinità come prodotto dell'atto religioso, presuppone inizialmente la presenza del Divino nella coscienza umana. (*Op. cit.*, Erster Band, *Religiöse Erneuerung*, Halbband II, pp. 295 e sgg.).

SCHELER

creatrice del suo oggetto: onde ad alcuni è parso che l'intuizione religiosa fosse realizzatrice del suo oggetto come l'arte e che l'espressione della reazione affettiva e pratica della religione fosse originale di fronte ai poteri conoscitivi dello spirito umano. Non mancano ancora oggi quelli che credono che la conoscenza religiosa, come conoscenza intuitiva di Dio o certezza immediata per fede della realtà assoluta, sia una conoscenza irreducibile alla conoscenza logica.

Ora se la suggestione viene dall'arte, bisogna cominciare col dichiarare l'eterogeneità di arte e religione. L'arte, come osserva R. Fernandez,[1] non fa conoscere la realtà, ma la fa essere. L'artista costruisce un'opera per mezzo delle sue categorie affettive, come lo scienziato costruisce un'esperienza per mezzo delle sue categorie razionali: la differenza sta in ciò che la scienza è verificabile, l'arte no. Ora anche la religione consiste in una speciale reazione intuitiva all'universo; anch'essa fa essere la realtà, ossia implica il sentimento di una presenza *sui generis*. Ma, a differenza dall'arte, la religione non si esaurisce nella presenza intuitiva *sui generis* del suo oggetto, bensì vuole organizzare la vita in conformità di tale oggetto. Quindi mentre l'esperienza artistica non si prolunga nella conoscenza razionale, l'esperienza religiosa cerca di trasformare la reazione affettiva ed attiva in un'idea, ossia di trovare una spiegazione che renda conto dell'intuizione. Perciò la coscienza religiosa attinge i suoi mezzi espressivi dalle forme conoscitive dello spirito, non li crea spontaneamente, come l'arte.

---

[1] *Humanisme et religion,* in « La Renaissance religieuse » Paris, Alcan, 1928, p. 125.

Ammettiamo con Otto, Simmel ed altri, che l'intuizione fondamentale della coscienza religiosa sia extrarazionale; ma non in quanto essa faccia scaturire una sconcertante eterogeneità di oggetti; sibbene perchè essa è al di qua dei procedimenti logici e discorsivi, è presenza intima indistinta del *numen* alla coscienza. Noi accettiamo anche il tema centrale della scuola fenomenologica (Husserl, Reinach, Conrad-Martius, Pfänder, Scheler ed altri),[1] ossia la tesi della presenza della realtà nell'intuizione religiosa, o più chiaramente, la presenza intuitiva dell'oggetto della coscienza religiosa. Ma non ammettiamo il postulato fondamentale della scuola fenomenologica, secondo cui la realtà data dall'intuizione è trascendente alla coscienza del soggetto che intuisce, e che p. e. la realtà di Dio è trascendente non solo rispetto al mondo ma anche rispetto alla coscienza. Per noi la quistione dell'interpretazione dei dati primordiali della coscienza religiosa appartiene esclusivamente alla filosofia e non investe il valore essenziale della realtà vivente nell' intuizione. Tuttavia siccome da una parte la coscienza religiosa non può fare a meno di chiedere alla conoscenza la trascrizione razionale del suo oggetto, e dall'altra tale trascrizione oltrepassa la sfera d' un' esperienza conoscitiva dimostrabile e verificabile, sorge il quesito circa il valore conoscitivo della religione. Il problema consiste nell'indagare qual valore abbia quel nucleo di affermazioni teoretiche, che costituisce l'elemento conoscitivo essenziale di ogni religione.[2] Vi sono due tesi antitetiche in proposito:

---

[1] Cfr. JEAN HERING, *Phénoménologie et Philosophie religieuse,* Alcan, 1926.

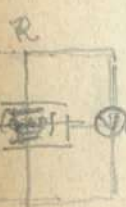
[2] Cfr. M. MARESCA, *Il valore dell'elemento conoscitivo della religione* in Atti del IV congresso internazionale di Filosofia, Bologna 1911.

a) Alcuni negano recisamente che il contenuto ideologico della religione sia comunque conciliabile con la conoscenza filosofica (Hegel e neohegheliani). La filosofia esaurisce il compito della conoscenza. Perciò deducono che non c'è luogo alcuno per la religione accanto alla filosofia, poichè questa le si sostituisce come forma più alta di conoscenza.

b) Altri invece affermano e giustificano l'esistenza di una speciale conoscenza religiosa accanto a quella filosofica, ritagliando qualcosa sul fondo della realtà, come il di là dell'esperienza finita e coordinata, ed affidandolo alla religione come conoscenza dell'incoordinabile.[1]

Circa la prima posizione si può osservare che se la religione non fosse altro che conoscenza, ossia un sistema di proposizioni teoretiche, la tesi suddetta sarebbe vera. Ma poichè la religione, come risulta da tutta la discussione fatta intorno all'origine dell'attività religiosa, non è un prodotto dell'attività cogitante dell'uomo, ne segue che l'elemento conoscitivo che essa implica, essendo il correlato ideologico di funzioni irreducibili alla conoscenza, non può essere senz'altro travolto nella condanna d'incompatibilità con la conoscenza filosofica. La quale può variamente esercitarsi intorno al travestimento razionale delle religioni, ma non può pretendere di sostituirsi alla realtà che quel linguaggio esprime.

Contro la seconda posizione del pensiero filosofico rispetto alla religione si deve rilevare che l'incoordinabile equivale all'inconoscibile, perchè conoscere importa vedere in relazione. La filosofia è la suprema

[1] J.-J. Gourd, *Philosophie de la religion*, Paris, Alcan, 1911.

sintesi conoscitiva. Al di là di essa non vi è l'inconoscibile o l'incoordinabile che sfugge alla generalizzazione finita del pensiero logico. Ritagliare qualcosa sul fondo della realtà e del pensiero ed affidarlo alla religione, come diversa conoscitivamente dalla filosofia, come la sola che possa attingere il di là dell'esperienza è collocarsi fuori della unità dello spirito umano che non comporta tali separazioni, e fuori altresì della essenza stessa della religione, la quale, se è vita e comunione con l'Assoluto, non può ammettere l'inconoscibile dentro di sè, che non può essere principio nè di conoscenza nè di azione. O la religione è un istinto cieco, un gioco meccanico di tendenze inconscie, e allora è al di qua dell'umanità e della razionalità; o è forma di vita consapevole, e non è, come conoscenza, un di là della filosofia. È allora la stessa cosa che la filosofia? Ecco il nocciolo della questione.

Il nostro punto di vista è questo. La religione in quel *minimum* di razionalità e di conoscenza che postula implica potenzialmente una concezione filosofica della realtà. La religione nelle sue diverse forme è liberazione dello spirito dalla servitù della natura e dalla servitù della colpa, come ha detto Filippo Masci; [1] in essa è accentuato or l'uno or l'altro bisogno secondo le esigenze pratiche dell'esistenza umana e lo sviluppo generale della cultura. Sicchè nelle stesse postulazioni della religione è implicito un orientamento teoretico dello spirito, in quanto lo scopo finale della vita religiosa non è conseguibile se non implicando una valutazione complessiva del mondo di cui l'uomo è parte.

---

[1] *La filosofia della religione nelle sue forme più recenti* in Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, 1910.

Però gli elementi conoscitivi che implica la religione non sono nè dimostrabili nè verificabili, come le conoscenze scientifiche in generale. Dimostrare infatti significa costruire una conseguenza con un principio; e verificare importa vedere la corrispondenza dello schema logico (definizione, ipotesi, legge) con la percezione spontanea. La possibilità della verificazione è data dall'intenzione che presiede all'esperienza scientifica, che è la razionalizzazione dell'esperienza volgare. Gli schemi mentali sono stati costruiti per ordinare, intendere il reale della percezione bruta. Ma nell'esperienza religiosa l'espressione razionale non sorge per ordinare e razionalizzare la realtà religiosa, sibbene per renderla discorsiva, ossia per adattarla al mondo della scienza già costituito. Quindi le espressioni razionali sono verificabili soltanto nel mondo dal quale sono state prese a prestito. Trasportate nel mondo religioso diventano veicoli, simboli di realtà già costituite nello spirito. E la tenace convinzione con cui tali realtà sono intuite come presenti è la ragione della trasformazione del simbolo in dogma o meglio spiega la dialettica con la quale dal simbolismo dell'espressione individuale si passa al dogma della religione associata. La teologia è il tentativo di trasformare il simbolismo dell'espressione in spiegazione razionale.

La religione è una sintesi salda, compatta ed efficace per la vita e per l'azione dei tre momenti dello sviluppo spirituale umano, il conoscitivo, l'affettivo, il pratico. Ma la sintesi non è operata dalla conoscenza, bensì dal sentimento, dal bisogno di trovare l'*ubi consistam* della vita al di là delle smentite dell'esperienza. Questo bisogno Pascal designava come *ordine del cuore* e diceva che *il cuore ha le sue ragioni* e parlava al-

tresì *d'una logica del cuore*. Max Scheler, rievocando il pensiero di Pascal, ha detto che il sentimento è capace « d'intuizioni valevoli, che i valori sono sentiti dal cuore ».[1] La conoscenza riflessa ha una funzione sussidiaria nella religione, non fondamentale e centrale. Lo spirito, che è sempre coscienza di sè e dei suoi atti, fa passare l'atto religioso attraverso le categorie e gli schemi della funzione conoscitiva. Così il bisogno religioso viene a proiettarsi sul piano dell'intelligenza ed acquista il rilievo ed i contorni che sono comuni agli oggetti dell'esperienza finita, ma non può risolversi ed esaurirsi nei prodotti dell'attività conoscitiva. Perciò la conoscenza filosofica, che è la forma più elevata della funzione cogitante, può purificare, illuminare il nucleo conoscitivo della religione, può sostituire i suoi concetti a quelli monchi, rozzi e grossolani della immaginazione religiosa spontanea, ma non può risolvere in sè l'attività religiosa. Un concetto più ampio e perfetto sostituisce un altro limitato ed imperfetto nella stessa scienza, perchè sorto il concetto superiore, quello monco e rudimentale svanisce da sè. Ma la filosofia, come attività distinta, non sorge sull'istesso piano della religione, non è la prosecuzione logica di essa, ma è solamente lo svolgersi e il disintegrarsi di uno dei momenti della coscienza umana, il momento logico, che, siccome non è tutto lo spirito, non può sostituire la religione che nasce da un bisogno spirituale originale e radicalmente diverso dal bisogno conoscitivo.

Senonchè, discriminata la conoscenza filosofica dalla

---

[1] Cfr. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 3ª ediz. 2ª parte, pp. 261 e sgg., Max Niemeyer, Halle, 1927.

religione, la difficoltà si presenta sotto quest'altra forma: se la religione implica una veduta filosofica, alla quale dà una forma rappresentativa ed immaginosa sotto la spinta di esigenze vitali, nulla vieta di ritenere che la religione, per quel tanto che contiene di elementi conoscitivi, sia una *philosophia inferior*, una risposta infantile al problema ultimo della realtà, non avente altra autonomia se non quella che le deriva dall'essere corretta e giustificata dalla filosofia.

Il valore superiore e definitivo della filosofia è allora riconosciuto dall'istesso ufficio che compie rispetto alla religione, il cui valore conoscitivo, essendo subordinato alla revisione filosofica, può anche essere nullo, quando, per ipotesi, lo spirito religioso elevatosi alla forma di conoscenza ch'è propria della filosofia, rompesse e disgregasse l'armatura simbolica della religione, senza sentire più il bisogno di rifare il cammino ad un nuovo simbolo, avvilupparsi in questo per vivere ed agire. Può la religione avere una giustificazione interna, propria ed esclusiva, che le assicuri l'autonomia di fronte alla filosofia? In che modo la filosofia può giustificare l'esperienza religiosa?

Capitolo III.

L'autonomia della religione di fronte alla filosofia

Ha la religione, come esperienza spirituale, una giustificazione propria, che permetta alla filosofia di riconoscere in essa una forma originale ed autonoma della vita spirituale? Giustificare per la filosofia vale comprendere. Può la religione essere compresa dalla filosofia senza risolversi in questa?

La negazione perentoria dell'autonomia della religione risale al materialismo filosofico (Feuerbach, Haeckel ecc.) e, in questi ultimi tempi, alle correnti filosofiche derivanti dall'idealismo assoluto, le quali, partendo da premesse diametralmente opposte a quelle del materialismo, pervengono allo stesso risultato, cioè a negare alla religione il carattere di una forma autonoma dello spirito.

Il materialismo filosofico. — Il materialismo non giustifica la religione come attività spirituale, perchè non riesce a comprendere il fondamento stesso della esperienza religiosa, che è lo slancio creativo di una esistenza spirituale che sia il valore più alto ed il significato ultimo della realtà. Secondo il materialismo

più recente (Le Dantec) lo spirito non è che un epifenomeno, ossia un'efflorescenza transitoria della realtà: ciò che noi chiamiamo spirito, coscienza razionale e libera, non è altro che una manifestazione fuggevole, un prodotto effimero di un'attività puramente fisiologica e meccanica. Ora quando si parte dal presupposto che l'esistenza spirituale non ha valore, si giunge agevolmente alla conclusione che non c'è posto per la religione nella vita umana, perchè non c'è posto per un'attività radicalmente libera e creatrice del più alto valore della vita. Per il materialismo la religione non può essere che pura illusione, giacchè è un'illusione il bisogno di credere che la realtà tenda allo spirito e che questo non sia una ruga passeggera nel meccanismo universale, ma l'essenza profonda della realtà. Il materialismo sottrae alla religione il suo fondamento essenziale, il quale consiste in ciò: nella convinzione che le ultime parole dell'esistenza non siano naufragio e dissoluzione, come dice Höffding.[1]

L'Idealismo assoluto. — Mentre il materialismo nega ogni valore alla religione, perchè non la comprende nei suoi postulati essenziali, l'idealismo nega l'autonomia della religione appunto perchè la comprende. Comprendere infatti per l'idealismo significa risolvere l'alterità e l'oggettività astratta delle cose nella soggettività concreta dello spirito, nell'attualità del concetto, che non è altro se non lo spiegamento pieno dell'autocoscienza. Mentre però il materialismo ritiene puramente illusorio l'oggetto della vita religiosa, l'idealismo assoluto considera la religione come il preambolo della

---

[1] H. Höffding, *Philosophes contemporains.* Remarques sur la philosophie religieuse de James. Trad. de l'allemande par A. Tremesaygues, Alcan, 1907, p. 195.

filosofia, come la forma fantastica, rappresentativa ed infantile della religiosità vera, ch'è la religiosità filosofica, la coscienza cioè che lo spirito prende di sè come dell'universale ed eterno principio di tutta la realtà, che non può essere concepita se non come il processo stesso dell'autocoscienza. Per entrambi gli indirizzi la religione non è una forma autonoma della vita spirituale; ma mentre per il materialismo la religione è una produzione anormale, un'aberrazione, una forma di pensare e di sentire assolutamente inconsistente, per l'idealismo assoluto invece la religione non esprime un'esigenza falsa o morbosa, ma traduce in maniera fantastica e mitologica, e perciò inadeguata ed erronea, una esigenza vera, che è quella di conoscersi e di possedersi come l'autocoscienza assoluta della realtà.

Circa la maniera con cui la religione è mediatrice dell'Assoluto nella vita spirituale ci sono delle differenze che nascono dalla diversa maniera di intendere l'assoluto come processo. Così per Benedetto Croce la religione non risponde ad alcun momento essenziale del processo circolare della vita spirituale ed è solo il travestimento, la forma inferiore del pensiero dell'Assoluto, ossia della coscienza che lo spirito prende di sè come assoluta realtà. Per Giovanni Gentile invece la religione ha una propria consistenza nella dialettica della vita spirituale, perchè è un momento essenziale del processo evolutivo dello spirito umano, il momento oggettivo, quello appunto in cui lo spirito si pone come oggetto, per porsi come soggetto autoconsapevole. Tale momento è universalmente necessario. Non passare per il momento religioso, dice il Gentile, sarebbe come sospendere la vita dello spirito, che, come conoscere, è continua oggettivazione di se stesso o realizzazione del-

l'autocoscienza nella coscienza. Però lo spirito umano non può fermarsi al momento religioso; perchè, se ciò facesse, rinunzierebbe alla propria libertà, al proprio essere. Lo spirito non può restare nell'immobile negazione di sè, cioè nella mera posizione religiosa, annullando se medesimo, giacchè lo stesso annullamento non può aver luogo se non per un'affermazione dell'attività dello spirito. Quindi lo spirito, conclude il Gentile, si muove soltanto superando ogni volta il suo momento religioso e assorbendolo nella filosofia.[1]

Discussione delle tesi negative. - 1) *Critica del materialismo filosofico.* — Il materialismo è un sistema filosofico che concepisce la materia come l'unica realtà, l'unica sostanza esistente e risolve tutte le forme, tutte le manifestazioni del reale, in modificazioni spaziali di elementi materiali. Non è indispensabile fare la critica del materialismo filosofico; esso rappresenta una corrente di pensiero antitetica a quella dell'idealismo assoluto, e volere farne la critica, sarebbe lo stesso che portar vasi a Samo e nottole ad Atene. Tuttavia appunto perchè contro il materialismo è stato scritto molto, non sempre gli argomenti addotti contro sono probativi. Sicchè occorre fare una selezione di tali argomenti, eliminare quelli superati dal progresso scientifico e mettere in evidenza la ragione vera dell'inconsistenza del materialismo filosofico.

È noto che i fondamenti logici del materialismo sono costituiti dal principio della *conservazione dell'energia* e da quello della *correlazione psicologica* tra i centri nervosi ed i fatti psichici. Per il primo principio si pretende di eliminare l'insorgere di una energia

---

[1] *Teoria generale dello spirito come atto puro* Laterza, 3ª ed., p. 193.

psichica ed immateriale, la quale sarebbe un cominciamento assoluto, una produzione di energia senza consumo, cioè una violazione del principio della conservazione dell'energia. Dal secondo principio si pretende dedurre la continuità tra i fenomeni fisiologici ed i fenomeni coscienti fino ad asserire che il pensiero sta al cervello come la bile sta al fegato.

Ora nella critica del materialismo è invalso generalmente l'uso di limitare la portata ed il valore scientifico dei suddetti principi. Così si è creduto da alcuni che il principio di Carnot rappresentasse una deroga al principio della conservazione dell'energia, ciò che non è. Il principio di Carnot enuncia che l'energia *utilizzabile* diminuisce, cioè si degrada qualitativamente, ma non tocca il principio della conservazione dell'energia, il quale enuncia soltanto che l'energia totale d'un sistema è costante quantitativamente. Le conseguenze del principio di Carnot sono altre: esse sembrano portare alla *morte termica* dell'universo, a togliere ogni differenziazione, ogni livello, e perciò ogni movimento: l'energia rimarrebbe stazionaria. Altri poi hanno creduto, per mezzo di esperimenti ingegnosi, di dimostrare che i fenomeni della coscienza non corrispondono ad alcun consumo di energia e che perciò sono immateriali. Ora siccome gli esperimenti rivelano una piccola frazione di scarto tra il calore prodotto e quello consumato, e siccome i risultati possono interpretarsi diversamente,[1] non si può sostenere sperimentalmente che il pensiero e la volontà non consumino energia materiale.

Così circa la corrispondenza tra la vita cerebrale e

[1] Cfr. Charles Nordmann, *L'au-de là*, p. 123. Libraire, Hachette, 1927.

la vita mentale, non è necessario sostenere col Bergson [1] che il cervello si limita a tradurre in movimenti una piccola parte di ciò che avviene nella coscienza. Tale limitazione è la conseguenza non verificabile d'un'ipotesi inutile, che le modificazioni degli elementi anatomici dei centri nervosi non potrebbero eguagliare l'immensa varietà degli stati coscienti. Ma poichè nella corteccia cerebrale vi sono circa 10 miliardi di *neuroni,* che difficoltà c'è a concepire che ad ogni immagine mentale corrisponda una modificazione localizzata di un neurone?

La verità è un'altra. Dal principio della conservazione dell'energia e da quello della correlazione psicologica, per quanti sforzi si facciano, non deriva mai la conseguenza che il pensiero è una secrezione del cervello. Il pensiero è quella realtà che esso è per la coscienza, quantunque le sue condizioni concomitanti cerebrali siano governate dal principio della conservazione dell'energia. I suddetti principi appartengono alla scienza, non alla filosofia. Ora il compito della scienza è quello di stabilire rapporti definiti, misurabili, tra un fenomeno e le sue condizioni, non di stabilire incompatibilità qualitative tra i fenomeni. Dal fatto che la scienza per rappresentarsi una funzione data non ha a sua disposizione che termini figurati nello spazio, ne segue forse che lo spazio sia la causa ultima di tutto ciò che esiste e che tutto si riduca alle leggi dell'estensione? L'integrità anatomica e funzionale delle zone cerebrali è la condizione della manifestazione dei fatti coscienti. Ma si possono mai identificare le condizioni

---

[1] Cfr. Henri Bergson, *Matière et mémoire* (cap. II e III) e *L'énergie spirituelle* (II: L'âme et le corps).

della produzione di un fenomeno col fenomeno stesso? Anche se noi conoscessimo la muta danza degli atomi cerebrali, parlerebbero forse per noi questi atomi? Come può la qualità della funzione cosciente, per es. la varietà degli idiomi, trovare la sua spiegazione nell'anatomia e fisiologia del sistema nervoso?

Senza insistere sulla critica gnoseologica dei fondamenti del materialismo, occorre rilevare per altro come sia affatto arbitraria l'affermazione che la religione sia un fenomeno transitorio, un'apparizione superficiale e fuggevole dello spirito umano. Tale osservazione non solo non è confortata ma è altresì smentita dalla realtà dell'esperienza. Infatti è facile rilevare dal punto di vista storico, seguendo la genesi e lo sviluppo del fenomeno religioso dalle forme più elementari e semplici alle forme più alte e complesse, come la religione non sia una manifestazione transitoria e caduca dello spirito, ma che essa accompagni invece lo sviluppo della vita dei popoli, fino ai gradi più elevati di civiltà, ne segua il ritmo ascensionale e progredisca di pari passo andando dalle forme semplici delle religioni animistiche fino a quelle superiori delle religioni della salvezza.

Per quello che riguarda poi l'evoluzione della coscienza individuale, si può rilevare come la religione persista accanto alla cultura più progredita, accanto alle maggiori profondità e raffinatezze del pensiero scientifico ed artistico. Ma c'è un argomento che colpisce in pieno la teoria del materialismo, ed è questo: è universalmente ammesso che il compito di qualsiasi teoria non consiste nel negare i fatti, bensì nello spiegarli. Ora il materialismo, di fronte all'attività religiosa, assume l'atteggiamento di chi nega la realtà e non di chi la spiega. Esso dovrebbe spiegare la persi-

stenza dello spirito religioso, la sua genesi e la sua formazione nell'individuo e nella società e dovrebbe dar conto del nascere e del persistere di questa illusione individuale e collettiva. Invece esso svuota di ogni contenuto la coscienza religiosa, la depaupera di ogni significato e invece di spiegarla come forma di vita, la nega. Questa negazione è essenzialmente antifilosofica, perchè non è sorretta da alcuna dimostrazione e neppure dal tentativo, che è indispensabile, di spiegare come si sia prodotta la illusione della religiosità.

2) *Critica dell'idealismo assoluto.* — Contro questo indirizzo di pensiero non può essere pronunziata la condanna data alla tesi del materialismo filosofico, perchè esso, passato attraverso il vaglio di critiche penetranti, si presenta come un sistema robusto, acuto, logicamente scaltrito e dialetticamente armato. Esso spiega, non nega, ma dell'attività religiosa dà una tale spiegazione che implicitamente viene ad annullarla. Siccome l'idealismo dell'assoluta immanenza concepisce l'Assoluto come l'atto stesso del pensiero, come l'essenza stessa dell'autocoscienza, sembra che non ci sia posto per un'attività religiosa che voglia accampare una propria autonomia nella vita spirituale. Se infatti l'Assoluto si risolve nell'istesso atto di concepire l'Assoluto, la religione si risolverà necessariamente nella filosofia.

Ecco dove si annida l'equivoco. A denudare il quale occorre rilevare come la maggiore difficoltà per l'intelligibilità dell'autonomia della vita religiosa derivi dalla connessione che generalmente si stabilisce tra la religione e la postulazione di un ordine realisticamente trascendente della vita spirituale. Anche l'idealismo

soggiace a questa maniera oggettivistica di considerare la religione, pur partendo da premesse assolutamente soggettivistiche. Giacchè, invece di indagare quale sia il nuovo significato che la religione viene ad assumere in una concezione immanentistica della realtà, come cioè da un Assoluto cristallizzato fuori del soggetto si passi all'Assoluto che vive nel soggetto, conserva alla religione il disgraziato privilegio dell'oggettività immobile per farne un'astrazione che la concreta vita dello spirito supera e travolge nella pienezza dell'autocoscienza filosofica.[1] Allora è logico che si parli di risoluzione della religione nella filosofia; ma è ovvio osservare che quello che si risolve non è la religione, come forma di vita spirituale, bensì un concetto imperfetto, provvisorio, contingente ed arbitrario della religione, che l'idealismo ha il torto di aver eretto in momento logico della vita spirituale, quando ha fatto coincidere la religione col momento dell'*oggettivazione* dello spirito a se stesso.

Da ciò derivano i due ordini di critica che questo

---

[1] Mentre mi accingo a licenziare alla stampa questo lavoro, prendo conoscenza di un libro denso di pensiero: *Il problema teologico come filosofia* di PANTALEO CARABELLESE. Sfogliandolo, trovo con la più viva soddisfazione, al cap. VII «L'esistenza di Dio» espresso questo stesso punto di vista, al quale l'acuto pensatore è arrivato partendo da una rigorosa analisi della concretezza: «Il concetto tradizionale della religione è ancora, come tanti altri, realistico anche nelle più risolute concezioni idealistiche. Anche per la religione è avvenuto quello che abbiam dimostrato per l'oggetto: invece di ricercare il nuovo concetto di religione che la concretezza consente e richiede, si è svalutata la religione come tale in base al vecchio concetto che il realismo ce ne presentava, e si è ritenuta religiosa in verità soltanto la posizione speculativa: la religione è stata tolta (soppressa e sollevata a) in filosofia» (PANTALEO CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*. Pubblicazioni della scuola di Filosofia della R. Università di Roma, Tipografia del Senato, 1931, p. 143). V. anche Appendice III del presente volume.

concetto della religione ha subito. Da una parte si è osservato che la religione non si risolve mai nella filosofia, perchè l'esigenza dell'oggettività è insuperabile, anzi è immanente nello stesso concreto. Dall'altra si è cercato di trovare nell'atto qualcosa che sia più grande dell'atto, qualcosa che sia al di qua e al di là della dialettica meramente logica dell'essere e del non essere, qualcosa che sia il principio motore della logicità ed insieme la trascenda in un atto di fede.[1] Ossia si è giunti a limitare la dialettica dell'assoluta immanenza, postulando una trascendenza non risolvibile nell'atto del pensiero logicizzante; ed a questo prezzo si è creduto di salvare alla religione il dominio di una realtà extrasoggettiva, attingibile con un atto di fede.

Se invece si riflette che alla religione non è essenziale la maniera unilaterale e storicamente provvisoria di concepire l'Assoluto come oggetto, non occorre più mutilare la religione o rimpicciolire la filosofia come conoscenza dell'Assoluto. Non c'è antitesi radicale tra idealismo e religione. Non è necessario abbandonare l'idealismo per salvare l'autonomia della religione. La religione continua ad essere un'esperienza originale di vita spirituale come l'arte, la moralità ecc. nonostante l'idealismo dell'assoluta immanenza. Lo spirito, elevatosi al concetto dell'assoluta immanenza del reale, riflettendo sull'esperienza religiosa, la trova omogenea all'attività conoscitiva; l'assoluto religioso è immanente allo spirito come l'oggetto della scienza.

Senonchè la ragione ultima dell'assorbimento della religione nella filosofia da parte dell'idealismo assoluto

[1] Cfr. A. Carlini, *Religione e filosofia*, in Annali delle Università toscane, 1926, vol. X della nuova serie, fasc. I.

sta nel ritenere che l'autoconcetto, oggetto della filosofia, esaurisca la vita dell'Assoluto. L'idealismo nella forma attualistica pone come vere due equazioni: reale = autocoscienza; autocoscienza = autoconcetto. Ora le due equazioni sono separabili. La seconda non è sostenibile senza implicare un impoverimento dell'autocoscienza, ch'è sintesi di sintesi, non sintesi di momenti astratti. In altri termini l'autoconcetto è un momento, un atto che non esaurisce la totalità dello spirito e dell'autocoscienza. Ossia lo spirito è concetto di sè ed altro. Non già che questo altro scinda l'unità dello spirito e del reale: non è una dualità ontologica, ma funzionale. L'altro è l'immediatezza spirituale, la vita stessa, la creatività dello spirito che affluisce poi nel fuoco dell'autocoscienza. L'autoconcetto assorbe in sè la vita spirituale? Se l'assorbisse, cesserebbe la sua ragion d'essere, mancherebbe la vita, la vivente dialettica della sintesi concettuale.

Tuttavia le ragioni addotte non assicurano ancora l'autonomia alla religione in seno all'idealismo. Esse garantiscono la permanenza, il carattere essenziale della religione per la vita dello spirito, ma non l'autonomia di fronte alla filosofia. Infatti si può replicare da parte dell'idealismo, sostenendo che la sintesi dell'autoconcetto deve ritenersi come l'unica concreta autonomia dello spirito, se non si vuole spezzare l'unità dell'autocoscienza.

Ma si può rispondere che l'autonomia della sintesi in cui consiste l'autoconcetto è anch'essa sintesi di autonomie elementari, che non si annullano nel pensiero logico. La religione si risolve nella filosofia per quel che contiene di esigenza logica e conoscitiva, ma non vi si risolve nella sua essenziale qualità di essere

esigenza vitale dell'Assoluto, ossia di postulare la realtà dell'Assoluto come conquista, come possesso, cioè come una realtà posta come tale dalla fede, dall'azione, dallo slancio creativo dell'amore, non dal pensiero che pensa l'essere in quanto è, ma non lo crea, giacchè l'essere è ingenerabile. E se si dice che l'atto del pensiero fa tutt'uno con la creazione dell'essere, con la realtà dell'assoluto, che in tanto è in quanto è posta dal pensiero che pensa, si ha il diritto di domandare: quest'affermazione che valore ha? Ha valore d'ipotesi o di affermazione vitale? Indubbiamente dagli idealisti è assunta come una certezza inconfondibile con qualsiasi principio ipotetico, perchè è dessa che rende possibile qualsiasi tentativo di dimostrazione e di verificazione. Ora, siccome qui si tratta precisamente del primo principio della dialettica idealistica, che è assunto come principio generatore della realtà, noi assistiamo alla trasformazione d'una ipotesi filosofica (il primo principio di ogni filosofia non può essere che un'ipotesi da verificare indefinitamente) in principio reale della vita religiosa. Il filosofo idealista non ha annullato la religione nella filosofia, ma questa in quella, nel suo principio, il quale è concepito come *atto, vita del pensiero, realtà assoluta, creazione continua*, che non ha bisogno di dimostrazione: è *reale per fede*. In questo caso soltanto si comprende perchè alcuni grandi filosofi abbiano detto che la vera religione è filosofia: essi in realtà hanno professato come religione il principio della loro filosofia.

Del resto ha anche il suo valore l'argomentazione *ad hominem*, che si può fare distintamente per il Gentile e per il Croce. È da notare come i filosofi, i quali celebrano l'assorbimento della religione nella filo-

sofia, finiscano poi col restaurare per altra via l'esigenza ultralogica su cui appunto riposa lo spirito religioso.

Questo rilievo, nel riguardo del Gentile è stato fatto dallo stesso Croce, il quale nella recensione al *Sistema di logica come teoria del conoscere* del Gentile,[1] conchiude col dichiarare che la filosofia del Gentile è teologizzante. Egli osserva che tutto il sistema è fondato sull'atto dello spirito, sul pensiero creante, pensante, come atto puro, sicchè nel concetto, negli schemi concettuali della nostra logica, c'è un atto che sfugge perennemente ai modelli, alle categorie della nostra conoscenza. E allora che differenza c'è tra il misticismo che pone la realtà di Dio al disopra della conoscenza umana, quale oggetto solo di amore, di sentimento e di estasi, e questo atto pensante, questo pensare puro che non potrà mai diventare oggetto del pensiero, perchè esso è il creatore dello stesso pensiero?

Il Carlini dal canto suo, nel lavoro citato, avverte che il rapporto tra religione e filosofia non può essere quello di grado inferiore a grado superiore che tradirebbe un processo fenomenologico e un virtualismo repugnante alla pienezza dell'atto. L'analisi dell'atto vive nella sintesi stessa, che è atto di autosintesi vivente nell'autocoscienza. Ma si domanda, a un dipresso come il Croce: l'atto della sintesi è filosofia o religione?

Per quanto riguarda il Croce, il quale cerca di allontanare da sè anche l'ombra della trascendenza, asserendo che la sua filosofia è la filosofia della conoscenza totale ed assoluta, si può osservare che egli,

[1] In «Critica», gennaio 1924.

per non cadere nel panlogismo, è costretto ad ammettere che la fantasia, la volontà e la moralità non si risolvono nel pensiero logico, ossia che la realtà non è tutta pensiero. Inoltre in tutte le sue opere specialmente nel « Saggio sullo Hegel » ha sostenuto che l'oggetto della filosofia non è la produzione o la riproduzione dell'arte, della matematica e delle altre attività dell'uomo, ma è la comprensione (l'intelligenza) di esse tutte, cioè che il compito della filosofia — secondo l'affermazione kantiana — non è quello di creare la realtà spirituale, ma quello di comprenderla, non di creare l'arte, ma di spiegarla, non di creare la moralità, ma di comprenderla.

Dunque se è così, dato che nello spirito, oltre alle altre attività, c'è anche quella religiosa, non possiamo, anzi non dobbiamo aggiungere che il compito della filosofia non è quello di sostituirsi alla vita religiosa ma quello di comprenderla? E se si vuole evitare il panlogismo, non si deve ammettere che comprendere la religione non significhi risolverla nel pensiero logico?

Religione e filosofia. — Brunschvicg [1] ha detto che non c'è una verità religiosa trascendente la verità filosofica. Questo si deve ammettere, ma non nel senso che la religione derivi dalla filosofia, bensì nel significato che la religione abbia unicamente nella filosofia la sua trascrizione razionale. Con una concezione filosofica immanentistica anche la religione avrà una trascrizione razionale immanentistica, e viceversa in una filosofia della trascendenza sarà trascendente anche l'oggetto della coscienza religiosa.

Le due attività, la religione e la filosofia, coinci-

[1] Cfr. *Le progrès de la conscience*... Vol. II, cap. XXIII.

dono ma non si identificano. E la loro coincidenza è più una convergenza verso un'unità formale dello spirito che armonizza e sintetizza i suoi atteggiamenti, anzichè una placida concordia di fatto. Esse differiscono nelle loro manifestazioni e nel loro significato. L'evoluzione della coscienza religiosa procede per esplosioni creative, per folgorazioni, che sembrano carismatiche, per lampeggiamenti improvvisi, che sembrano provenire dalle lontananze profonde della vita e sconcertano i quadri abitudinari dell'esperienza conoscitiva. L'evoluzione filosofica al contrario è lenta e metodica, ed è subordinata alle esigenze universali e necessarie del pensiero critico che non ammettono che alcun che sfugga alla ragione.

Però la loro divergenza non si trasforma mai in sostanziale opposizione. Non si può dire che una determinata filosofia escluda per sè la religione. Una filosofia può escludere un'altra filosofia, ma non una forma di vita originale e spontanea qual'è la religione.

Il materialismo filosofico esclude l'idealismo e viceversa, ma ambedue non escludono la realtà della religione: escludono soltanto la concepibilità dell'autonomia della religione. Il materialismo si oppone al concetto idealistico ossia spiritualistico del divino, ma non esclude qualsiasi possibilità di vita religiosa, per quanto grossolana e povera. Lo stoicismo, che è una filosofia materialistica, comprende una esperienza religiosa della vita, che sotto certi aspetti è superiore a quella dello spiritualismo classico di Platone e di Aristotele. Nessuna filosofia porta con sè l'impossibilità dell'esperienza religiosa, perchè questa è radicalmente originale e libera, e quando sorge soddisfa bisogni diversi da quelli filosofici, e solo per la necessaria interferenza della reli-

gione con la conoscenza, prende dalla filosofia i concetti fondamentali sul mondo e sulla vita umana. A volta i concetti filosofici restano come in un piano inferiore rispetto alla ricchezza della vita religiosa e ne impoveriscono lo slancio, ma altre volte ne ricevono una potente spinta ad organizzarsi e riformarsi.

Così pure l'idealismo filosofico non si oppone direttamente alla esigenza della religiosità. Quando questa c'è — ed il suo esserci non è determinato dalla filosofia — l'idealismo le appresta gli schemi logici dell'interiorità del tutto alla coscienza. Esso garentisce la più alta vita, la vita assoluta cui aspira la religione, per l'affermazione perentoria dell'immanenza dell'Assoluto allo spirito; ma non si sostituisce alla religione e non la rende inutile. Esso si sostituisce al concetto realistico della religione, ma non all'attività religiosa che aveva trovato in quel concetto la sua espressione razionale. L'esigenza della religiosità infatti non consiste nell'acquistare consapevolezza del carattere creativo del pensiero, ma nel vivere conformemente all'ordine assoluto della realtà. E se quest'ordine assoluto è atto dello spirito stesso, vuol dire che il Dio dell'amore, della creazione, della bontà sarà non più estrinseco all'uomo, ma reale nel suo più intimo essere (*intimior intimo meo*; dirà S. Agostino); ma non per questo cesserà di essere amato, cercato, adorato, conquistato, con tutte le forze dell'anima. Il Dio che si prega e si cerca « *in spiritu et veritate* » non si esaurisce nella pura affermazione dell'autoconcetto: questo è l'espressione logica del bisogno religioso, ma non si identifica col bisogno stesso che non è soddisfatto dalla *cognitio Dei*, bensì dell'*amor Dei*.[1] Tale bisogno può

[1] Il Carlini ha visto giusto quando ha detto che il concetto filosofico è autoconcetto, ma tale che piega in locigità quel principio motore che è

essere ostacolato o favorito dall'idealismo assoluto. È ostacolato, se l'idealismo esaurisce la fecondità del suo principio in certi ritmi immutabili di pensiero; è promosso, se asserisce la radicale libertà dello spirito nel creare il suo mondo secondo la sua infinita natura.[1] Allora la religione è la vita stessa dello spirito che si adegua alla purezza della sua idea assoluta, che non ha limiti di sorta nella sua infinita realizzazione.

---

logicità e altra cosa, cioè bisogno e aspirazione di chi chiede al pensiero le ragioni della propria vita. (*Op. cit.*, p. 112).

[1] L'idealismo può essere mortifero per lo spirito religioso se pretende di assorbire l'essere, la pienezza dell'essere nel pensiero razionale; e in quanto accentua tale carattere non è certamente favorevole all'accrescimento della vita religiosa. Ma se invece si tien presente la natura dialettica dello spirito, si deve ammettere che l'essere non si assorbe mai in uno solo dei suoi momenti, ossia nel momento razionale o logico.

Capitolo IV.

Il fondamento della validità della religione

Per assicurare alla religione il carattere di una forma originale ed autonoma dello spirito sono stati fatti molti sforzi per vie diverse, di cui le principali sono tre:

a) o si giustifica la religione come il fondamento soprannaturale di tutto l'ordine spirituale umano;

b) o come il correlato necessario della radicale incapacità della mente umana di cogliere l'essenza intima del reale;

c) oppure come una esperienza originale, eterogenea alle altre forme dell'attività spirituale ed esprimente in guise varie un bisogno vitale dello spirito umano.

1) *La religione come fondamento soprannaturale dell'ordine spirituale.* — In due modi è stata sostenuta questa tesi, secondo che l'ordine soprannaturale, ch'è il nucleo della vita religiosa, è concepito come il fondamento conoscitivo oppure come il fondamento pratico e vitale dell'ordine naturale. Nel primo modo si ha la tesi tradizionale della filosofia scolastica, che subordina

il sapere umano alla rivelazione, la filosofia alla teologia (*philosophia ancilla theologiae*). Nel secondo modo s'identifica con quel ricco movimento di pensiero ch'è l'espressione della reazione all'intellettualismo della scolastica nella filosofia religiosa e costituisce quel fenomeno di singolare travaglio della coscienza cristiana, che va sotto il nome di *modernismo cattolico.*

a) *Tesi della filosofia scolastica.* — Secondo questa tesi, Iddio è il principio dell'ordine naturale e di quello soprannaturale, è la ragione della conoscibilità dei due mondi. Il mondo naturale non è intelligibile senza il mondo soprannaturale, che ne è il complemento ed il principio, la causa e la ragione dell'intelligibilità. In altre parole, questa tesi capovolge la posizione dell'idealismo assoluto; mentre per questo la religione non ha alcuna autonomia ed è destinata a risolversi nella filosofia, per la Scolastica invece è la filosofia che non ha vitalità propria e trova la ragione della sua esistenza nella teologia.[1] L'argomento principale è desunto dal carattere limitato, finito, relativo della mente umana. Questa, di fronte al problema della realtà, è limitata, e non può perciò cogliere pienamente l'essenza dell'ordine naturale ove non attinga aiuti ed elementi dall'ordine soprannaturale. La rivelazione e la grazia soltanto mettono lo spirito umano in grado di potersi elevare all'ordine soprannaturale e, di conseguenza, anche in condizione di conoscere il mondo naturale che su quello riposa.

[1] Il Bréhier in un suo pregevole saggio: « *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* » (Revue de Mét. et de Morale, 1931, 2°) ha messo bene in rilievo il carattere illusorio dell'autonomia e della spontaneità della ragione nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino, la cui preoccupazione costante è quella di mettere la fede al di sopra della ragione come controllo e complemento di questa.

b) *Tesi del modernismo cattolico.* — Rappresenta un notevole progresso di fronte alla tesi precedente, perchè, cogliendo il fermento, il lievito interno più profondo della coscienza religiosa, ha voluto evitare il conflitto tra religione e filosofia. Risale principalmente a Laberthonnière,[1] a Blondel,[2] a Le Roy[3] in Francia, a Newman e Tyrrell in Inghilterra.[4]

Secondo questi pensatori il contenuto dell'esperienza religiosa è sempre soprannaturale, ma esso non costituisce il fondamento conoscitivo dell'intelligibilità del mondo naturale, rappresenta invece un'esigenza di vita, di cui non si può fare a meno, perchè le radici stesse del nostro essere poggiano sul soprannaturale.

I motivi ideali fondamentali di questo indirizzo sono i seguenti:

1) Il soprannaturale è esigenza pratica, non conoscitiva. È impossibile dimostrare la esistenza di Dio, perchè Dio non è oggetto di conoscenza, e perchè la coscienza umana non ha organi appropriati per conoscere Dio. Le famose prove dell'esistenza di Dio che, da S. Tommaso in poi, erano diventate il nucleo centrale della filosofia religiosa, non possono essere stabilite, perchè a Dio non si può arrivare per mezzo della dimostraziona concettuale (Blondel, Le Roy). Ciò è tanto vero che il concetto di Dio differisce e varia da coscienza a coscienza, secondo le particolari

---

[1] V. *Saggi di filosofia religiosa*, Trad. it. Ed. Sandron, Palermo, 1907.

[2] V. *L'action*, *Op. cit.*, Paris, Alcan, 1893. Crf. anche: L'itineraire phil. de M. Blondel par F. Lefévre.

[3] V. *Dogme et critique*, Paris, Bloud, 1907, e *Comment se poste le problème de Dieu*, Rev. de Métaph. et de morale, 1907, 2-4, e *Le problème de Dieu*, 1930, *L'artisan du livre*.

[4] Per una storia del modernismo cfr. E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, Les éditions Rieder, Paris, 1927.

capacità (Laberthonnière), perchè Dio è vivente in noi ed è parte integrante nel nostro essere. Certo i tentativi per fornire le prove dell'esistenza di Dio si spiegano e si giustificano con l'ambiente, in cui i filosofi dogmatici vissero, ambiente saturo di astrattismo; ma bisogna riconoscere che essi non hanno più altro significato se non quello di un linguaggio di un'epoca di cultura tramontata.

Soltanto l'azione è quella che ci mette a contatto con l'infinito, col soprannaturale. Nel dissidio profondo insanabile che c'è in ogni coscienza tra la potenza di pensare, di sentire, di agire, e ciò che si attua effettivamente, nell'inesausta capacità di volere, sta, secondo il Blondel, la prova del soprannaturale che è come il punto di contatto del finito e dell'infinito. L'uomo tende a Dio attraverso l'azione e non per mezzo della conoscenza, che è come una proiezione statica in un altro piano, che non è quello del reale; l'azione è conoscenza reale, è la legge del nostro spirito, la sua dialettica.[1] Ed il Le Roy con molta efficacia dialettica sostiene che poichè nessuno contesta l'esistenza di una realtà morale, nessuno potrà contestare che « affermare Dio implica essenzialmente affermare il primato della realtà morale ».[2]

2) La seconda affermazione riguarda la religione ed il sovrannaturale, come oggetto di fede. Infatti se il soprannaturale non può essere colto dalla ragione, può essere raggiunto invece dalla credenza, dalla fede, dal-

---

[1] Cfr. *Le procès de l'intelligence*: « In speculo et in aenigmate, sed vera et certa agentes, vere et certe cognoscimus cognoscendo per actionem » pp. 265, Bloud et Gay, 1922.

[2] *Comment se pose le problème de Dieu*, Rev. de Metaph. et de morale, 1907, p. 492. Ristampato in « Le probléme de Dieu », *op. cit.*

l'azione etica. La religione, come attuazione della credenza e della fede, può bene stare accanto alla dimostrazione filosofica, senza per questo venire in dissidio con essa. Come nessuno ha mai pensato ad un dissidio tra la morale e la matematica, così nessuno dovrebbe pensare a contrasti tra la religione e la filosofia, perchè questa si fonda su affermazioni ipotetiche, quella invece su affermazioni sostanziali e vitali. Si tratta nella religione di un'esperienza reale, che non può contrastare con la filosofia, in quanto che l'essere intimo delle cose sfugge alla filosofia.

3) Con la terza affermazione si sostiene che il dogma non è in contrasto con le verità filosofiche. Perchè ci fosse un tale contrasto occorrerebbe che dogma ed affermazione filosofica stessero sopra un medesimo piano. Ma questo non è; perchè il piano religioso consiste nel vivere i fenomeni «ab intra», mentre il piano filosofico consiste nel vivere i fenomeni «ab extra». L'uomo conosce Dio perchè crede, e crede perchè spera, non perchè Dio possa essere il risultato di una dimostrazione logica.

2) *La religione come il correlato dell'impotenza della ragione scientifica di cogliere l'essenza intima della realtà.* — Questa maniera di giustificare la religione differisce dalla tesi sostenuta dal Gourd,[1] il quale separa la logica del finito e del coordinato da quella dell'infinito e dell'incoordinabile, ed assegna la prima alla scienza, la seconda alla religione. Invece c'è una maniera di giustificare la religione la quale o fonda su l'incoordinabile tanto la scienza che la religione, oppure sull'incoordinabile della ragione scientifica con-

[1] *Philos. de la religion. Op. cit.*, Alcan, 1911.

cepisce ed invoca la religione come una superiore coordinazione spirituale. Nel primo modo Herbert Spencer ha conciliato la religione con la filosofia, nel secondo Emile Boutroux ha creduto di presentare una nuova giustificazione dell'esperienza religiosa.

a) *L'agnosticismo spenceriano.* — In nucleo della teoria dello Spencer[1] sui rapporti tra scienza e religione è costituito dall'affermazione che in fondo alla realtà, tanto se è colta dalla scienza quanto se è l'oggetto della coscienza religiosa, vi è un *inconoscibile*, ossia un principio che la mente umana non può nè raggiungere nè dichiarare falso. Esso è un residuo incoercibile della mente umana, indefinibile ed inconoscibile, ma reale e positivo; si rivela diversamente nella religione e nella scienza, ma ha sempre il carattere di essere impensabile e necessario.

Spencer parte dalla constatazione che la religione e la scienza debbono essere compatibili tra loro, perchè entrambe non sono creazioni artificiali ed arbitrarie dello spirito umano, ma prodotti spontanei della natura, che in realtà coesistono. Quello che si può fare è cercare il significato e la ragione di tale coesistenza; ed egli li trova nella considerazione che tanto la religione quanto la scienza poggiano sull'affermazione di un assoluto, del quale non possono disfarsi benchè sia l'origine di innumerevoli contraddizioni.

La religione ha bisogno dell'assoluto, dell'infinito, anzi essa non è che lo sforzo dello spirito umano per rappresentarselo. Ora qualsiasi rappresentazione la religione dia dell'assoluto non resiste all'analisi; se può

[1] Cfr. **First Principles**, Londra, 1862. Principalmente p. I, c. 2, c. 4 e c. 5.

soddisfare il sentimento, non soddisfa la ragione. Così per. es. il problema dell'origine dell'uomo, del quale le religioni non possono disinteressarsi, in qualunque modo venga risolto mena a soluzioni contradditorie, giacchè non si può pensare nè che il mondo è sempre esistito, nè che si è creato da sè, nè che è stato creato da una potenza eterna.

Me nemmeno la scienza è esente da contraddizioni insanabili, che riguardano la concepibilità delle idee ultime, che sono il fondamento del lavoro di riduzione scientifica e di generalizzazione filosofica: per. es. le idee di causa prima, di spazio, di tempo, di movimento ecc. La genesi della materia come del primitivo stato di coscienza sfugge a qualsiasi ricerca analitica. Le cose dunque nella loro intima essenza, nella loro genesi primitiva e nel loro termine finale, sono impenetrabili alla ragione e costituiscono per questa un mistero, una realtà inconoscibile. Tanto la religione che la scienza in generale fanno la prova dell'inconoscibile: esse non possono ignorarsi nè combattersi: sorte dalla vita in questa si riuniscono e si conciliano.

b) Teoria di E. Boutroux. — Il Boutroux ha invece comune con lo Spencer soltanto l'affermazione della radicale insufficienza della scienza ad abbracciare la totalità dell'esperienza e la convinzione che se la scienza contenesse tutti gli elementi essenziali della ragione, la religione non avrebbe ragione di esistere. Senonchè il Boutroux è convinto che l'equazione scienza-ragione è indimostrabile, e che la scienza è un uso particolare della ragione che obiettiva i fenomeni, li immobilizza per scoprire le condizioni della loro apparizione, ma non è tutta la ragione. La scienza è impotente a raggiungere l'unità movendo dalla molteplicità dell'espe-

rienza; essa tende all'unità, ma questa, sia intesa nel senso di totalità matematica e intuitiva, sia nel senso della totalità dei problemi, è irraggiungibile. La religione colma questa lacuna, riempe quest'esigenza non soddisfatta dalla scienza e concepisce l'unità ed il sistema del mondo nel senso spiritualistico, ossia dando allo spirito il primo posto e concependo l'individualità umana come il valore centrale dell'universo. La sistematizzazione soggettiva e concreta che offre la religione non è esclusa dallo spirito scientifico, ma sovrappone ai postulati della scienza quelli che emergono dalla totalità della vita. « Mentre il postulato della scienza è questa proposizione: tutto accade come se i fenomeni non fossero che la ripetizione di un fenomeno unico, il postulato della vita può essere enunciato così: agire come se tra l'infinito delle combinazioni, tutte eguali tra loro dal punto di vista scientifico, che può produrre la natura, alcune possedessero un valore singolare e potessero acquistare una tendenza propria ad essere ed a sussistere ».[1] L'uso di questo postulato suppone alcune condizioni spirituali, che sono la fede, la rappresentazione di un ideale, l'amore, che sono i tre momenti dello sviluppo dello spirito religioso.[2]

3) *La religione come eterogenea alle altre forme di esperienza spirituale. Il pragmatismo.* — Un altro modo di giustificare la religione si è manifestato in seno al pragmatismo, il quale ha cercato di trovare

---

[1] *Science et religion...* Flammarion, 1908, p. 362.

[2] Cfr. anche del BOUTROUX l'opera postuma: « *La nature et l'esprit* » (Vrin, 1926) specialmente « *L'essence de la religion* »: « L'homme est sur le chemin de la religion, dès que, sérieusement, il cherche a se dépasser non seulement quantitativement, mais qualitativement ». P. 226.

nella coscienza soggettiva dell'uomo gli elementi che fondano la validità della religione in rapporto alla vita umana, e non nella rivelazione di un ordine sovrannaturale o in un preteso intuito dell'essenza ultima del reale.

Il pragmatismo è una concezione filosofica fondata sull'immanentismo empirico. Esso rigetta l'assoluto e il soprannaturale trascendente come fondamento dei particolari della vita. Il pensiero assoluto, dice James, prodotto del temperamento razionalista, mentre rimpiazza con pallido schizzo la ricchezza del mondo reale da un lato, dall'altro sdegna le soddisfazioni che gli empiristi reclamano.[1] Per il pragmatismo non ci sono che realtà particolari, individuali, a volta a volta oggetto dell'esperienza, anzi di esperienze diverse. La religione è un'esperienza originale, diversa dalla filosofia. Anzi a rigore non si può parlare di un'esperienza religiosa, ma di esperienze diverse: perciò James ha intitolato la sua opera di filosofia religiosa: « Le varietà dell'esperienza religiosa ».[2] L'attività religiosa è diversa dall'attività filosofica: questa mira all'intelligibilità della realtà, ossia ad un fine conoscitivo astratto, quella invece sorge dalla volontà di credere, di operare e di sperare e tende a fini vitali, pratici, concreti che si risolvono nel sommo destino dell'uomo nell'universo.

Al pragmatismo quello che interessa è il futuro, come risultato dell'azione. Il presupposto di un Dio assoluto e creatore ha valore pel passato del mondo.

---

[1] *Pragmatism*, trad. francese con introd. di H. Bergson, Flammarion, p. 79.

[2] *The varieties of Religious Experience*, trad. it. di G. C. Ferrari e M. Calderoni, Bocca, 1904.

Inoltre se la vita presente, se il sistema del mondo fosse completo, l'attività religiosa non avrebbe ragione di esistere, perchè sarebbe indifferente che il mondo derivasse dalla materia o da Dio, dato che in tal caso sia l'azione della materia che l'attività di Dio si troverebbero sullo stesso piano, perchè noi nulla avremmo da perdere, una buona volta che tutto è compiuto per sempre. Ma se è vero che il mondo non è del tutto compiuto, che è possibile modificarlo con l'esperienza futura, che c'è ancora posto per l'avvenire nel mondo, allora si giustifica l'esperienza religiosa. In questo caso l'ipotesi di Dio è come tutte le altre ipotesi, cioè è più vera quanto meglio funziona. « L'ipotesi scientifica più vera, dice James, è quella che funziona meglio; non può essere diversamente dell'ipotesi religiosa ».[1] Circa l'esistenza di Dio si presentano due concezioni opposte: l'una che nega l'esistenza di Dio, l'altra che l'ammette. La prima conduce ad un desolante pessimismo, perchè nega l'esistenza di un ordine morale eterno, cioè uno dei bisogni più profondi del nostro cuore. L'altra invece ci garantisce un ordine ideale del mondo ed è piena di promesse per la nostra attività pratica. La prima getta lo spirito in una inconsolabile costernazione, e perciò è inutile; l'altra al contrario ci apre l'adito alle migliori speranze. Non c'è dubbio che lo spirito umano opti per la seconda, perchè essa offre le più liete prospettive per l'avvenire. Perciò per il pragmatismo il problema religioso si risolve interamente in quello del destino del mondo. Circa il quale problema esso adotta la concezione intermedia tra l'ottimistica e la pessimistica, il *melio-*

[1] *The will to believe*, trad. franc. Flammarion, p. 17.

rismo, che considera la salvezza dell'universo nè assicurata immancabilmente, nè impossibile.[1] E la possibilità per il pragmatismo non è astratta o logica, ma *vivente*: essa ha la sua radice nelle forze dell'uomo, nella sua *volontà* di credere, operare e sperare, nella presa di possesso dell'essere pieno e concreto per mezzo della coscienza subliminale. Questa sola è in rapporto con Dio, ha un contenuto ricchissimo, inesauribile, indeterminato e indefinibile, incomunicabile alla coscienza ordinaria, centro-marginale, la quale è ristretta e limitata, perchè ha come suo punto di partenza l'astratto, la selezione e la classificazione degli elementi isolati del dato.

Dunque per il pragmatismo la religione e la filosofia sono esperienze diverse, le quali corrispondono a diversi atteggiamenti spirituali. La religione è rivolta verso il destino umano, cioè verso la realizzazione, la più larga che sia possibile, della persona umana: anzi essa è il sentimento dell'unità interiore della persona umana che si ingrandisce all'infinito. La scienza e la filosofia invece sono orientate verso i fenomeni rappresentativi e si limitano a descriverne e spiegarne il corso abituale. E mentre la religione ha il suo centro di gravità nell'io subliminale, che è in diretto contatto con l'essere concreto, con la pienezza della vita universale, la scienza ha il suo fuoco nell'io ordinario limitato dalle categorie dell'intendimento che dividono il reale in classi astratte.

La scienza non può sostituirsi alla religione, perchè l'uomo non si può contentare dell'astratto, quando il concreto è a sua disposizione: chi osasse fare una tale

---

[1] *Pragmatism*, trad. cit. p. 257

sostituzione, farebbe come colui che invitasse a contentarsi del *menu* quando il pranzo è servito davanti. L'uomo utilizza la scienza, ma egli vive della religione. La parte non può rimpiazzare il tutto: il simbolo non può sopprimere la realtà. E nemmeno può ignorarla o prescinderne. Se il dominio della religione è il soggettivo subliminale, la scienza non può prescindere dalla realtà soggettiva rivelataci dalla coscienza subliminale. L'oggettivo e l'impersonale della scienza non bastano a se stessi. Essi debbono essere rivivificati costantemente dal contatto colla realtà soggettiva, altrimenti corrono il rischio di degenerare in dogmi inerti contrari al progresso scientifico. Nè d'altra parte è da pensare che le due forme di coscienza siano separate l'una dall'altra: tra il soggettivo e l'oggettivo non è possibile una divisione netta. La continuità è legge irreducibile della natura. Perciò la coscienza subliminale e quella centromarginale sono in un continuo moto di azione e di reazione reciproca.

Discussione critica delle tesi diverse circa il fondamento della validità della religione. — In tutte le tesi esposte la giustificazione della religione non esce dal campo della realtà ontologica, ossia è ottenuta sempre in rapporto all'oggetto della conoscenza filosofica, di cui la religione è il fondamento, o la prosecuzione, o il complemento indispensabile. Solo nel Boutroux e nel James c'è una esigenza di travalicare l'ordine oggettivo della conoscenza, e di trovare nello spirito umano, nell'analisi degli atteggiamenti stessi onde risulta il lavoro scientifico e filosofico, un aspetto originale che rivendichi l'autonomia della religione accanto alla filosofia. Ma l'esigenza non è stata sviluppata pienamente; onde accanto allo sforzo per isolare

le condizioni che legittimano l'attività religiosa c'è la tendenza a far rientrare nuovamente la considerazione scientifica in seno alla esperienza religiosa, la quale sorgerebbe per riscattare la scienza dell'uomo dalle sue organiche ed insanabili imperfezioni, dalle limitazioni delle mutevoli e pallide prospettive che essa prende sulla realtà delle cose.

Ora se non si abbandona decisamente il punto di vista della conoscenza e della esigenza ontologica implicita nei procedimenti conoscitivi, non si riuscirà a giustificare l'originalità e l'autonomia dell'esperienza religiosa. La quale non può assolutamente trovare il suo fondamento nel carattere limitato, finito ed ipotetico della scienza e della filosofia: l'inadeguatezza della conoscenza scientifica e filosofica a cogliere l'essere in se stesso non è una prova per giustificare la religione, se manca qualche ragione positiva per ritenere valida la esperienza religiosa. Di ciò si accorse il Boutroux quando nella religione non vide soltanto una sistematizzazione della realtà ottenuta non dal punto di vista impersonale della scienza, ma da quello personale dell'individualità umana, bensì cercò anche di vedere in essa la sorgente imperitura della credenza nella realtà e nel valore della vita spirituale. Che la filosofia non contraddica all'esperienza religiosa può essere una prova per la possibilità della religione, ma non costituisce un titolo per la giustificazione di questa. Ci si può contentare dell'argomento fondato sulla insufficienza della nostra scienza e della nostra filosofia in generale ad esaurire, come dice il Blondel, il nostro appetito di realtà, per concludere che le tesi che negano l'autonomia dell'attività religiosa non hanno forza probativa; ma non possiamo argomentare dall'insufficienza della

filosofia alla realtà ed alla necessità dell'attività religiosa. Giacchè se un tale argomento potesse essere valido, rovinerebbe per un'altra via l'autonomia della religione, la quale impiega lo stesso linguaggio e le stesse nozioni della filosofia. Perciò tutto ciò che fortifica o indebolisce la concezione filosofica del mondo fortifica ed abbassa anche la concezione religiosa.[1] La religione non può assidersi ai margini della ragione scientifica e filosofica per spingere più in là l'ala dell'umano pensiero nei cieli sconfinati dell'enorme mistero dell'essere. Essa non è nè il fondamento nè la prosecuzione all'infinito, nè il complemento necessario dell'indagine speculativa umana.

Ecco un punto da tener ben fermo, perchè da esso dipende tutto il valore che noi diamo all'esperienza religiosa e la funzione di questa nell'economia della vita spirituale. La scienza non può essere integrata che dalla scienza, e la filosofia dalla filosofia. E l'integrazione o è omogenea alla scienza ed alla filosofia e ne costituisce un elemento essenziale e vitale, o è eterogenea e non ha alcun valore conoscitivo all'interno dello spirito scientifico e filosofico. Nel primo caso l'integrazione religiosa rientra nell'ambito delle facoltà cogitative umane, e l'autonomia della religione sparisce; nel secondo caso l'integrazione cade fuori della scienza e della filosofia, e perchè abbia un valore bisogna trovare un altro fondamento nello spirito umano, che non sia il bisogno conoscitivo. La teoria della *doppia verità* non si è potuta mantenere, perchè le esigenze conoscitive dello spirito umano sono unitarie, e non

[1] Cfr. CHARLES NORDMAN, *L'aux-de là*, Librairie Hachette, 1927, p. 248.

c'è una verità religiosa, diversa, superiore ed opposta alla verità filosofica.

Lo spirito religioso non ha un contenuto intellettuale proprio irreducibile alla filosofia. Lo James parla di un io subliminale nel quale ha il suo centro di gravità la religione, ed il Boutroux parla di una maniera di considerare intellettualmente le cose che è propria della religione ed è diversa da quella della scienza. L'io subliminale sarebbe a contatto con l'essere concreto; la conoscenza religiosa del Boutroux è simbolica, si riferisce al dover essere, è piuttosto confusa e non si risolverà mai interamente nelle idee distinte della scienza.[1] Ma così non si bada che fissando i limiti della scienza e della religione si impoveriscono entrambe; giacchè una conoscenza che è condannata a muoversi sempre entro una cornice di fenomeni, che, per quanto si adatti al reale, non è essenziale al reale, ed una religione che non fa passare mai interamente il suo oggetto attraverso le idee della scienza, non sono la scienza e la religione vissute dall'uomo; perchè se ed in quanto vi sono due atteggiamenti spirituali realmente vissuti, essi tendono ad unificarsi nello spirito umano. E l'unificazione non può consistere in altro se non nella libera e mutua compenetrazione di tutte le forme dello spirito tra loro, nel senso che quando lo spirito si potenzia in una forma determinata, tutto il contenuto della vita spirituale è presente in quella forma, è visto, è colto attraverso di essa. Perciò le forme spirituali, come ho avuto occasione di chiarire altra volta,[2] sono

[1] *Op. cit.*, p. 384.

[2] *Il problema dei rapporti tra morale e politica*, Riv. Intern. di filosofia del diritto, 1926, 4°.

irreducibili tra loro in quanto rappresentano guise diverse dello spirito, principi di unificazione distinti, concretizzazioni inconfondibili della vita spirituale, in una parola, categorie diverse del processo di sviluppo del nostro spirito; ma esse sono totali, universali ed assolute, nel senso che in ciascuna di esse lo spirito riproduce tutto se stesso e tutti i molteplici aspetti della sua attuazione. Ed il passaggio da forma a forma è libero, ossia contingente ed indeterminato, non necessario come nella dialettica degli opposti e dei distinti dell'idealismo assoluto. Lo spirito cioè si potenzia liberamente in una delle sue forme, in nessuna delle quali però chiude definitivamente il suo libero slancio di sviluppo.

La filosofia è una guisa dello spirito, come la religione, l'arte, la morale ecc. La filosofia rappresenta un principio di unificazione totale della vita spirituale; perciò rientra nella sua considerazione logica della realtà anche la religione. Niente si sottrae al pensiero filosofico: esso cerca le condizioni della spiegazione e della intelligibilità del reale nella sua totalità. Non c'è un aspetto, un residuo incoercibile della realtà che si sottragga alla considerazione filosofica per far parte del contenuto di un'altra attività: tutto ciò che è reale, è intelligibile, e, in quanto tale, rientra nel dominio della filosofia. Quindi la religione non ha un contenuto intellettuale proprio diverso dalla filosofia; tutto quello che contiene di elementi conoscitivi e intellettuali è dovuto all'esercizio dell'attività conoscitiva, la quale è presente nello spirito religioso, così come la religione è presente, come realtà intelligibile, allo spirito filosofico. Però *esser presente* non significa *risolversi* e perdere perciò la propria originalità ed autonomia.

Comprendere ciò significa denudare l'equivoco della concezione religiosa dell'idealismo assoluto.

La religione è implicita nella filosofia allo stesso titolo col quale la filosofia è implicita nella religione. In ciascuna delle sue forme lo spirito riproduce, riassume, ricomprende più o meno chiaramente tutte le altre; ma nessuna forma dello spirito si *sostituisce* alle altre risolvendole in sè. L'esigenza che si esprime in ciascuna forma dello spirito è insopprimibile ed irreducibile alle altre. Perciò l'esigenza religiosa sussiste nonostante che lo spirito filosofico affacci la pretesa di assorbirne il contenuto. La filosofia nella religione trova ed assorbe ciò che è suo; ma non può assorbire in sè l'attività religiosa, ossia la forma, la guisa, la categoria in cui si esprime la vita religiosa. Come la filosofia non assorbe in sè l'arte e la moralità, così non risolve nei suoi procedimenti la religione. L'arte e la moralità, sono forme originali, autonome, ed il loro rapporto con la filosofia è quello che si può concepire tra forme irreducibili ma mutuamente e liberamente compenetrantisi. Similmente tra la religione e la filosofia non è concepibile altro rapporto che quello che esiste tra forme eterogenee, irreducibili, che si compenetrano liberamente e mutuamente senza annullarsi nei loro caratteri originari.

Non si può dire perciò che la religione completi la filosofia, in quanto sostituisce al sistema dei simboli concettuali l'intuizione dell'assoluto, o alla conoscenza astratta il possesso dell'essere attraverso l'azione. La religione rivendica certamente un contatto dello spirito con la realtà, ossia un'attuazione dello spirito diversa dalla conoscenza filosofica : in ciò sta la sua originalità. Ma essa non può modificare la natura della

attività filosofica, la quale non può svilupparsi che seguendo la sua interna ideale esigenza, e non introducendo surrettiziamente nel suo ambito principi e categorie proprie di altre attività.

Se la realtà è presente alla conoscenza filosofica solo e sempre in maniera ipotetica, nessun connubio della religione con la filosofia darà a questa la virtù di attingere la realtà assoluta, il possesso dell'essere mediante la conoscenza. E se la religione oltrepassa l'uso e l'ambito della ragione nel soddisfare il suo bisogno di conquistare l'essere assoluto, ciò fa seguendo la sua spinta interna, il suo principio costitutivo originario, e non per completare, modificare o disfare l'ordine della ragione teoretica. E quando la accresciuta consapevolezza degl'intimi rapporti tra le forme spirituali spinge lo spirito religioso a cercare la razionalità delle sue manifestazioni, non è la religione che sottomette a sè la filosofia o viceversa, ma è lo spirito filosofico che enuclea liberamente le sue esigenze. Perciò non è a parlare di accordo tra religione e filosofia: l'accordo implica un rapporto tra forme statiche già tutte spiegate, laddove non si tratta che di momenti dinamicamente presenti, che non consentono altra maniera di concepire il loro rapporto se non come di esigenze liberamente rampollanti e presenti l'una all'altra.

Capitolo V.

La funzione della religione nella vita dello spirito.

Il problema della funzione della religione nella vita spirituale sorge quando si è già data una risposta affermativa al problema della giustificazione dell'attività religiosa. È evidente infatti che chi non giustifica l'attività religiosa non le riconosce alcuna funzione positiva. Ora c'è una funzione positiva della religione nella vita spirituale?

1) Tuttavia non sono mancati quelli che pur riconoscendo che l'attività religiosa non è illusoria, hanno negato alla religione qualsiasi funzione positiva e specifica nella vita spirituale. E in due modi ciò è avvenuto: o si è riconosciuto nella religione un limite, un impedimento, un ostacolo all'esercizio spontaneo delle attività umane, al libero funzionamento delle medesime; oppure si è cercato di risolvere nelle altre facoltà e negli altri modi della vita spirituale gli elementi positivi che essa contiene, ossia si è ritenuto ch'essa non sia indispensabile, perchè tutto quello che deriva dal suo intervento può essere prodotto benissimo dalle altre attività dello spirito.

Del primo modo è rappresentante tipico Salomone Reinach, il quale riscontrò in tutte le religioni una limitazione permanente della volontà individuale e di tutte le attività umane in quanto dipendono dalla volontà. Egli infatti definì la religione: « Un insieme di scrupoli che fanno ostacolo al libero esercizio delle nostre facoltà ».[1] E dette alla parola scrupolo il significato preciso del *tabù,* ch'è un vocabolo di origine polinesiana, che ha trovato diritto di cittadinanza nella lingua degli etnografi, dei sociologi ed anche dei filosofi. Il *tabù* è un divieto irrazionale, ossia non motivato, accompagnato da sanzioni che manifestano la loro efficacia direttamente sulla vita individuale.

Le religioni sono piene di questi tabù, e per quanto il progresso umano tenda a codificarli in leggi razionali ed a laicizzare le religioni, pure queste hanno davanti a sè un avvenire indefinito. Quelli che, come Voltaire, d'Holbach, Edgard Quinet, pensano di farla finita con le religioni considerandole come prodotti dell'avidità e e della frode di alcune classi sociali, non hanno mai meditato abbastanza sulle condizioni del progresso intellettuale, e non hanno pensato che ci sarà sempre del mistero nel mondo e che perciò ci sarà sempre posto per le illusioni dell'animismo ancestrale.

Della seconda maniera invece si è reso espositore chiaro ed efficace Paolo Oltramare[2] dell'Università di Ginevra. Questi non è pessimista come il Reinach, non giustifica la religione come il correlato inevitabile della debolezza umana; ma ha una visione ottimistica della vita e del progresso umano; riconosce che la religione

---

[1] *Orpheus,* Onzième édition, Paris, Picard, 1909, p. 4.

[2] *La religion et la vie de l'esprit,* Alcan, 1925.

ha una funzione benefica, che riesce alcune volte anche a dare un forte sviluppo alla personalità umana, nelle anime profondamente religiose (S. Paolo, S. Agostino, Lutero).[1] Ma contrariamente al Reinach, egli pensa che l'esercizio normale delle attività umane può sostituire tutti gli effetti benefici della religione, la quale, destituita di ogni funzione specifica, viene considerata come un'attività di lusso, ossia non un'attività dannosa, ma un'attività che, per quanto abbia reso e possa rendere ancora dei vantaggi alla società e agli individui, è superflua, ossia non ha un compito specifico che non possa essere soddisfatto da altri poteri spirituali.

Egli riconosce la spontaneità e l'utilità della religione. « È per mezzo di essa che l'uomo ha fatto la prima esperienza della vita spirituale. Se egli fosse stato simile agli altri esseri animati, l'unica sua preoccupazion sarebbe stata quella di assicurarsi la soddisfazione dei suoi bisogni naturali. Sarebbe stato bastevole per lui, come per gli animali superiori, di provvedere alla sua sussistenza, di proteggersi contro il dolore e la nequizia, e, poichè doveva sentirsi troppo debole come individuo, di formare una società di mutuo soccorso con i propri congeneri. Ma, poichè egli era un uomo e non un animale, ha presto superato i limiti del ristretto orizzonte dove i suoi sensi lo chiudevano. Egli si innalza dunque al di sopra delle sue preoccupazioni immediate. A ciò che gli è dato dal di fuori aggiunge gli elementi che ricava dal suo interno: egli trasforma, crea, immagina. La religione è uno dei primi e più fecondi prodotti di questa attività spontanea. Essa gli apporta la rivelazione di una esistenza misteriosa nella

---

[1] *Op. cit.*, pp. 176, 177.

quale gli esseri e i fenomeni si presentano in condizioni e con modalità diverse da quelle che ci fa conoscere l'esperienza. Egli crede che la vita non abbia per unica forma di essere legata al corpo, e che ciò ch'è attualmente oggetto dei sensi non sia che una debole porzione di tutta la realtà. Al di là di ciò che vede e di ciò che intende, egli immagina di sentire l'azione di facoltà e di potenze occulte con le quali non gli è impossibile di entrare in comunicazione. La religione è particolarmente benefica agli umili e agli ignoranti, che essa libera temporaneamente dalle preoccupazioni di una vita meschina e difficile. Essa è infatti per loro come una finestra che si apre sul mondo dello spirito ».[1]

Però egli trova che queste considerazioni non sono sufficienti per riconoscere un compito permanente ed indispensabile alla religione. Nessuno contesta alla religione il diritto di vivere : « Quali si siano le conquiste della civiltà, la morte e la vita stessa continueranno a porre dei problemi che sfideranno il sapere ed il fare dell'uomo ».[2] Come Reinach, egli pensa che vi sarà sempre un alone di mistero nel mondo che giustificherà la vitalità dell'esperienza religiosa. Però, mentre il Reinach è agnostico su questo punto e dice soltanto che le religioni stesse tendono a laicizzarsi, ossia a cadere sotto il controllo dello spirito scientifico, l'Oltramare afferma che il mondo costruito dalla religione è un sogno. « Nessuno contesterà che la realtà integrale sorpassa immensamente la portata dei nostri sensi e quella di una ragione che opera sulla base dei dati offerti dai nostri sensi. Perchè il mondo che ci apparisce esauri-

---

[1] *Op. cit.*, p. 217.

[2] *Op. cit.*, p. 219.

rebbe la categoria dell'essere? Che vi sia, in quest'universo infinitamente molteplice e cangiante, un principio di unità e di permanenza, lo si può facilmente concepire, anche quando sfugge alla nostra conoscenza. L'esistenza e le perfezioni di Dio, la causa iniziale e lo scopo finale, la necessità e la contingenza, il reale ed il possibile, l'immortalità dell'anima e il trionfo escatologico del bene sul male; tutte queste speculazioni sono legittime, purchè sia bene inteso che, applicandovisi, lo spirito umano esca dal campo della conoscenza oggettiva, e che, condannato dalle condizioni della sua natura a vivere nel fenomeno, egli rompa le sue pastoie e si rifugi nel trascendente. Gli sconfitti e gli umiliati della vita, i mistici, gli spiritualisti speculativi, in breve, tutte le anime religiose sono libere di cercare in questo modo la guarigione, il coraggio, l'assoluto di cui sentono il bisogno. Poichè, per altro, per la maggior parte degli uomini, l'esperienza personale non saprebbe abbracciare tutto il dominio della conoscenza religiosa, non si può contestare loro il diritto di rimettersene a ciò che hanno detto il Cristo o S. Paolo, o, in maniera generale, gli uomini dotati di facoltà religiose eccezionali. Quale inconveniente ci può essere ad avventurarsi così, spontaneamente e per fiducia, al di là della realtà sensibile, se il sognatore sa che egli sogna »?[1]

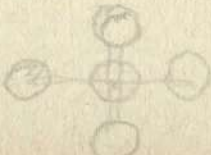
Sogno

Ma non è anche quella del sognare una funzione? Certamente, risponde Oltramare, purchè si sappia che il sogno è sogno e non realtà, e non si pretenda di dirigere il mondo della esperienza fenomenica con gli elementi attinti dal mondo del sogno. Il mondo dell'espe-

---

[1] *Ibidem*, pp. 220-21.

rienza ha in se stesso la sua legge, è autosufficiente; perciò si contesta che esso debba essere governato dalla religione.

Discussione. — Che cosa si deve pensare di questa svalutazione della funzione della religione? Quanto alla definizione che S. Reinach dà della religione, è ovvio rilevare che essa coglie uno dei poli della vita religiosa, il polo della passività creaturale, direbbe R. Otto, e trascura completamente l'altro polo, più significativo ed importante, quello che caratterizza il passaggio dalle religioni inferiori alle religioni superiori, ossia il polo della elevazione della creatura umana sulle condizioni che la limitano. Questo momento di elevazione, di espansione e di valorizzazione della personalità Oltramare lo ammette, ma gli nega il diritto di farsi valere nel mondo dell'esperienza, che è il mondo dell'autonomia. Esso è un sogno, buono e fecondo in quanto sogno, ma pericoloso se si sostituisce alla vita reale.

Ora per discutere questa tesi, bisogna abbandonare le metafore, che sono fonte di equivoci, e dare ai vocaboli la loro precisa significazione. Il sogno è un'attività psicologica che ha caratteri diversi dalla psicologia della veglia; onde l'individuo normale separa nettamente i prodotti fantastici involontarii del sogno da quelli della vita consapevole e volontaria e non pretende di regolarsi nella veglia con le indicazioni del sogno. Ma l'attività religiosa non è irreale come il sogno, bensì è reale allo stesso titolo con cui sono reali le altre attività spirituali umane. Se l'uomo religioso fosse consapevole di sognare, non sarebbe più tale. Egli è consapevole al contrario di vivere una vita più alta e più vera. L'espressione « sogno » attribuita al mondo della coscienza religiosa ha un valore metaforico non

reale: essa indica che il mondo della realtà fenomenica s'è sdoppiato, che al di sopra del mondo dell'esperienza sensibile lo spirito umano ha creato il mondo dei valori religiosi. Ma non si può dire che il mondo dell'esperienza sensibile sia il solo reale, mentre il mondo della coscienza religiosa è irreale. Sono reali entrambi, benchè a titolo diverso. E non si può chiudere la comunicazione tra i due mondi, perchè tutto quello che si dice della religione ha un significato solo se è una manifestazione del mondo dell'esperienza, di cui si predica la categoria «realtà». Se essa è utile e feconda, lo è in quanto rivela tali qualità nell'esperienza reale. Di un sogno non si può dire che è utile e fecondo, oppure lo si dice soltanto quando è premonitore della realtà e quindi sempre in riferimento all'esperienza della vita reale.

L'Oltramare parte da un concetto rigidamente confessionale della religione e da una considerazione meccanicistica della vita spirituale. Le confessioni religiose non esauriscono la religione: esse sono la materializzazione storica di una esigenza vitale dello spirito umano. La religione non ha la pretesa di dirigere il mondo fenomenico in nome del trascendente, più che l'arte non abbia la pretesa di sostituire i prodotti dell'immaginazione lirica agli oggetti esistenti. La religione è un'attività dello spirito autonoma e libera allo stesso titolo delle altre attività che si proclamano autonome. Ogni attività spirituale è legislatrice nel suo ambito e sottomette a sè i prodotti delle altre attività. La scienza sottomette a sè la conoscenza volgare, la filosofia la scienza, la religione a sua volta sottomette e congloba in sè tutte le forme dello spirito. Quale contraddizione in ciò? Il mondo fenomenico che soggiace

alla legislazione del mondo religioso non perde la sua autonomia, come non la perde la scienza, quando allo spirito scientifico subentra lo spirito filosofico. Lo spirito umano avanza e si svolge per totalità distinte, non per frammenti ed aspetti isolati del suo processo. Nessuna attività dello spirito chiude in sè la totalità dell'essere e dell'esperienza, perchè tale totalità è dinamica e plurilineare, non statica ed unilineare. Ed ogni attività esprime un'attuazione diversa dello spirito. Perciò non è accettabile la tesi che non riconosce alla religione una funzione specifica, in quanto che le altre attività possono sostituire i prodotti dell'attività religiosa. Il modo con cui la religione libera l'uomo dal dolore è insostituibile dalle altre attività. L'Oltramare non si avvede che quando fa rientrare il dolore in una considerazione puramente umana dell'esistenza, ossia in una concezione speculativa per cui la saggezza riconosce la legittimità del dolore nelle molteplici limitazioni della natura fisica e morale,[1] egli sposta il problema, non lo risolve, e non sostituisce perciò in maniera equivalente la soluzione che ne offre la religione inserendo il dolore in un piano attivistico di liberazione cosmica. La filosofia potrà discutere la validità della soluzione religiosa, ma non la potrà dichiarare illusoria, sia perchè anche la religione è forma di vita reale, sia perchè la totalità dell'essere non può esaurirsi nella speculazione razionale.

2) Intorno alla maniera di determinare positivamente la funzione della religione nella economia dello spirito non possiamo accogliere i tentativi fatti per dare alla religione una funzione di direttrice suprema

---

[1] *Op., cit.*, p. 168.

e totale della vita sul fondamento di un ordine soprannaturale e divino sul quale essa riposa ed al quale è orientato tutto l'ordine naturale ed umano. La religione non è l'organo col quale lo spirito umano, elevandosi al di sopra dei sensi e della ragione, coglie l'infinito (Max Müller), nè è il mezzo col quale l'Essere assolutamente necessario, Iddio, trae a sè la creatura concedendogli di aderire volontariamente al soprannaturale, fondamento indispensabile della vita (Blondel). Una tale maniera di considerare la funzione della religione è inaccettabile per le difficoltà insuperabili che genera circa la determinazione dei rapporti tra religione e filosofia da una parte e tra religione e cultura dall'altra.

Pure questo modo di intendere la funzione della religione persiste ancora, e ce n'è traccia anche in pensatori robusti, come l'Eucken, il quale vede le difficoltà nascenti dalla cristallizzazione della religione nel dogma e vuole dare alla cultura il significato e il carattere d'una formazione spirituale unitaria ed autonoma. Egli infatti pone il seguente dilemma: « O la religione è un semplice prodotto dello spirito umano che non ha altra garanzia fuorchè la tradizione e il sistema sociale, allora nessuna arte, nessuna potenza, nessuna astuzia potrà impedire che l'incalzante progresso spirituale spazzi questo ciarpame; o la religione riposa sopra un ordine soprannaturale e divino, allora neppure il più fiero attacco la potrà scuotere, anzi tutti gli sforzi e le fatiche diretti contro di essa alla fine dovranno servire a renderla incrollabile sulle sue basi ed a mettere in piena luce tutta la sua vita ».[1]

---

[1] R. EUCKEN, *Vahrheitsgehalt der Religion*, 2ª ediz., Leipzig, 1905, p. 50.

Ora se si vuol salvare l'autonomia dell'ordine spirituale, non bisogna avere simili preoccupazioni. Se, come l'Eucken pensa, la religione è indispensabile alla conservazione e prosperità della vita spirituale, essa dev'essere la più grande celebrazione ed espressione insieme dell'autonomia dell'ordine spirituale, e non può riposare perciò sopra un fondamento trascendente. Se la religione non potesse considerarsi come una manifestazione dell'attività libera dell'uomo, come una produzione umana, tutto l'ordine spirituale, ch'è l'insieme della cultura umana, si troverebbe in una situazione non dissimile da quella che l'Eucken rimprovera alla concezione del naturalismo meccanico, che riduce l'uomo ad un miserabile elemento del meccanismo universale.[1] Al meccanismo ferreo della natura sostituite la volontà immutabile del Dio trascendente, e la situazione dell'uomo non è cambiata: egli è sempre un prodotto, un frammento di un tutto sterminato, non il produttore dell'ordine spirituale. Perciò la determinazione della funzione positiva della religione nell'economia della vita spirituale deve farsi dal punto di vista dell'immanenza e non della trascendenza, ossia considerando la religione come una manifestazione originaria e spontanea della natura umana. Giacchè solo così la religione può entrare a far parte del sistema della nostra cultura e trovarvi il suo posto; altrimenti sarebbe un elemento estraneo venuto dall'alto e dal di fuori (rivelazione) che non si amalgamerebbe con la cultura umana, di cui romperebbe la continuità.

La tendenza più comune, e che più facilmente seduce, è quella di presentare la religione o come il corona-

---

[1] *Op. cit.*, p. 443.

mento e la forma finale di tutte le attività spirituali, o come il complemento e l'integrazione indispensabile dell'ordine morale. Alla prima maniera ha aderito Piero Martinetti, il quale in diversi saggi e specialmente in quello dal titolo « Il regno dello spirito »[1] ha esposto questa veduta secondo la quale tutte le forme dell'energia spirituale, nonostante la loro apparente eterogeneità e subiettività, tendono a costituire una superiore unità autonoma della vita spirituale nella quale soltanto raggiungono il loro ultimo fine. Tale unità è quella che in tutti i tempi è stata considerata come il sabato della vita, ossia l'unità assoluta dello spirito ch'è caratterizzata dalla vita religiosa, la quale « non è solo un'attività che si aggiunga parallelamente alle altre attività, l'attività economica, giuridica, morale, e così via, ma è una nuova forma della vita, vale a dire un'attività che crea un nuovo orientamento dell'essere e subordina a se medesima le altre attività penetrandole con un nuovo spirito e collegandole in un nuovo sistema di vita ».[2]

La seconda maniera di considerare la funzione della religione è stata inaugurata da Kant ed è variamente seguita dai neo-kantiani. Essa ha ricevuto una formulazione notevole da Hermann Cohen.[3] La funzione che il Cohen attribuisce alla religione è di ordine pratico non teoretico: la differenza tra il politeismo pagano e il monoteismo delle religioni superiori consiste appunto in una qualità morale, cioè nell'essere Dio una realtà che è in stretta connessione con le esigenze morali dell'uomo. Non già che la religione costituisca il fon-

---

[1] Cfr. PIERO MARTINETTI, *Saggi e discorsi*, Paravia e C., 1926.

[2] *Op. cit.*, p. 40.

[3] *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen, 1915.

damento dell'autonomia morale dell'uomo; no, egli vede nell'opera kantiana un attentato all'autonomia della persona umana che impedisce di concepire un legame efficace tra morale e religione. Invece bisogna mantenere il principio che la moralità ha la sua sorgente nell'iniziativa individuale; però l'autonomia individuale, che produce lo sforzo morale, è conservata e salvata unicamente dalla religione, la quale garantisce il successo all'azione morale dell'uomo. In una cultura senza religione l'individuo è schiacciato, perchè le prescrizioni morali rimarrebbero brutali ed inefficaci, se l'individuo nella sua solitudine e fragilità non fosse salvato. E la salvezza dell'individuo non può venire dalle altre forme di cultura spirituale, come l'arte, la logica, l'etica ecc., le quali tendono piuttosto ad assorbire l'individuo nell'universale. Anche le diverse forme di associazione umana s'impossessano dell'individualità per soffocarla. Solo la religione è destinata ad affermare e a proteggere l'individualità; perciò essa ha una funzione immanente positiva all'interno della cultura umana, che non può essere sostituita da nessun'altra attività: proteggere l'individuo contro il pericolo di essere annientato dalla comunità sociale.[1]

Tra questi due punti di vista sta di mezzo la teoria dell'Höffding il quale ha sostenuto che la funzione della religione consiste nel conservare e nell'assicurare nell'infinito la persistenza di tutti i valori, e specialmente del valore dei valori, ch'è l'esistenza spirituale. La religione compie l'ufficio di assicurare l'uomo sulla sorte dei valori spirituali nella realtà: essa nasce come

persistenza del valore dei valori

[1] Cfr. E. Bréhier, *Le concept de religion d'après H. Cohen*, Revue de Mét. et de Mor., 1925, 3°.

VALORE DEI VALORI

il bisogno di mantenere l'evoluzione spirituale al di là dei limiti nei quali sono rinserrati i poteri umani. Il sentimento religioso per Höffding è il sentimento che determina il destino dei valori nella lotta per l'esistenza.[1] La religione ha quindi una funzione importantissima che si ripercuote sulla totalità della vita, giacchè essa mantiene l'armonia tra la spiegazione e la valutazione della realtà. Anche se la religione non fosse altro che una poesia della vita, la sua funzione è centrale e non eliminabile, perchè tutto il valore della vita dipende da essa, essendo insolubile speculativamente il problema del rapporto tra i valori e la realtà.[2]

Ora in ciascuna di queste tesi c'è un motivo di verità che bisogna liberare da un'esagerazione di prospettiva, che deriva dal considerare la religione come un'attività privilegiata dello spirito, scomparsa la quale, tutto l'ordine spirituale scompare. Perciò si cerca un compito tale alla religione nella vita spirituale, che non possa nè essere sostituito da altre attività nè venir meno, senza grave iattura per l'esistenza stessa dello spirito. È in fondo la stessa logica alla quale obbediscono quelli che ricollegano la religione alla Rivelazione e all'autorità esterna, e negano che possa essere un prodotto della spontaneità spirituale umana. Ogni prodotto è perituro, può essere travolto dal progresso spirituale: la religione invece dev'essere imperitura. È cambiato il punto di vista, ma la dialettica è la medesima. Invece bisogna partire dal principio che le attività spirituali stanno tutte sullo stesso piano, e che nessuna di esse può essere il coronamento o la forma

[1] Cfr. H. Höffding, *Philosophie de la religion*. Trad. d'après l'édition anglaise, Alcan, 1908, pp. 99-100.

[2] *Op. cit.*, p. 106.

finale delle altre. In ciascuna di esse si presenta con maggiore o minore accentuazione la funzione che il Martinetti assegna all'attività religiosa, di penetrare cioè le altre attività e di imprimere ad esse un orientamento nuovo. Non si dice nulla della attività religiosa, se non si determina qual'è l'orientamento nuovo che essa imprime alla vita dello spirito. Similmente non è la religione soltanto quella che può salvare l'individualità umana, se ciò s'intende nel senso di garantire all'individuo tutto lo sviluppo di cui è capace. L'attività politica e l'attività morale sono anch'esse attività organizzatrici dell'individualità in seno alla collettività. Se poi s'intende che la religione assicura la persistenza della vita individuale nell'infinito, si accenna ad un elemento che è la caratteristica di alcune religioni e che è assente da qualche vasto movimento religioso, come il buddismo. Che se si vuol circoscrivere la portata dell'affermazione alla convinzione che solo la religione salva l'individuo dal peccato e dalle inevitabili imperfezioni della sua natura finita, si assume come valevole un concetto particolare della natura umana, che è il correlato di una particolare esperienza religiosa.

Quanto alla teoria dell'Höffding, il Masci [1] ha rilevato opportunamente che quella di valore è una idea astratta ch'è il prodotto della riflessione filosofica, e non della vita religiosa, che ha come suo fondamento un'esperienza intuitiva, concreta e vitale. Il Della Valle [2] ha osservato che la persistenza e la perennità dei valori possono essere assicurate anche senza l'ipotesi re-

[1] *Op. cit.*, p. 392.

[2] *La religione e la filosofia dei valori* in Atti del V congresso italiano di filosofia. Il Solco, di Città di Castello, 1925, p. 268.

ligiosa. Si tratta infatti di un problema filosofico, e non di un'esigenza della coscienza religiosa. A questa non interessano tutti i valori; per alcuni essa è indifferente, come per i valori economici, estetici. Anche i valori di verità non appartengono al patrimonio della coscienza religiosa, e quelli morali vi appartengono in quanto il bene si identifica con Dio stesso, ossia con quello che l'umanità ritiene essere il significato vero ed ultimo dell'esistenza.

Dunque nessuna delle tesi esposte indica nettamente la funzione della religione nella vita spirituale, benchè tutte ne manifestino qualche lato. La religione è sintesi totale dello spirito ma non definitiva, ossia non è il coronamento di tutta la vita spirituale, non potendosi concepire una disposizione gerarchica delle attività umane che si evolvono lungo la traiettoria segnata dall'attività religiosa. Essa è sintesi libera e contingente, non necessaria e definitiva. Inoltre salva la individualità umana non in maniera esclusiva, ma in forma particolare e variabile secondo le polarizzazioni diverse della coscienza religiosa, alla quale è essenziale solo l'esigenza di raggiungere una vita più piena e più alta di quella che permette l'esperienza attuale. Il valore sommo della coscienza religiosa non è l'ordine spirituale *ut sic*, ma il trionfo del bene sul male, l'attuazione indefinita del vero significato dell'esistenza, il raggiungimento della fusione dell'essere finito col suo principio verace ed essenziale. Quindi più che un sentimento di conservazione del nucleo di valore nascosto sotto la scorza grossolana della realtà, come dice Höffding, la religione è lo sforzo di raggiungere e di attuare l'ordine dei valori.[1]

[1] *Op. cit.*, p. 124

Ad ogni attività presiede un valore e un'esigenza. Mentre da una parte l'arte contempla, idealizza il reale, la scienza lo razionalizza parzialmente secondo la categoria della causalità e la filosofia lo comprende nella sua unità e totalità; dall'altra la politica organizza l'esperienza umana secondo i bisogni della vita associata e la moralità dirige e disciplina tutta la vita secondo un ideale di unificazione suprema. La religione al contrario non vuol comprendere l'esperienza presente, ma su questa cerca di instaurare un'esperienza diversa, che meglio risponda ai bisogni vitali dello spirito umano. E la maniera di realizzarla non è univoca, ma varia indefinitamente e costituisce la ricca gamma delle diverse colorazioni della esperienza religiosa dell'umanità. Però in tutte le espressioni della coscienza religiosa domina l'aspirazione a realizzare una vita più alta attraverso il superamento di tutti i limiti che lo spirito umano incontra al suo svolgimento nell'esperienza ordinaria. In ciò consiste la funzione positiva della religione nell'economia dello spirito: *elevare, ingrandire, unificare fortemente l'essere spirituale sollevandolo al di là di ogni limite, di ogni barriera, di ogni mediocrità ed imperfezione insorgenti dalla vita ordinaria, mediante la comunione col principio essenziale della vita beata.*

Non è esatto affermare che solo la religione eleva ed unifica lo spirito umano tutto intero in maniera efficace. Anche gli altri atteggiamenti dello spirito elevano ed unificano la vita a loro modo. Senonchè l'elevazione e l'unificazione che la religione imprime al soggetto spirituale hanno la caratteristica di presentarsi come supreme ed assolute, perchè trasportano l'uomo al di là dell'esperienza ordinaria in cui hanno la

loro radice le forme della vita spirituale e gli danno il presentimento di un'altra esperienza nella quale si ha la pienezza del possesso dell'essere. Ecco perchè le altre potenze spirituali nella vita religiosa sembrano, a volta a volta, annullarsi ed ingrandirsi. Si impoveriscono e si annullano nelle loro categorie relative all'esperienza finita e sensoriale, perchè lo spirito nella religione balza al di là di tale esperienza; s'ingrandiscono a loro volta in quanto che l'esercizio delle potenze spirituali è rivolto verso una realtà che contiene in sè *eminenter* l'ordine naturale verso il quale erano rivolte.

Il dualismo religioso. — Ora si comprende in che cosa consiste il dualismo essenziale alla vita religiosa. Non è un dualismo teoretico di temporaneo ed eterno, di finito ed infinito, di creatura e creatore; bensì è il dualismo tra l'ordine *fenomenico,* puramente oggettivo e causale, razionalizzato dalla scienza, e l'ordine *realizzato, conquistato dallo spirito* come la pienezza di tutto il suo essere. Il primo ordine è indifferente allo spirito, è conforme alle categorie logiche del pensiero discorsivo, non alle esigenze vitali ed organizzatrici dello spirito. Di esso lo spirito religioso non s'interessa direttamente; non lo ignora, ma non pone in esso il suo centro di gravità. Il mondo della scienza è una totalità chiusa, che lo spirito umano percorre invano cercando di raggiungere la pienezza dell'essere. La pienezza dell'essere non si conosce, ma si fa, si conqui sta, si realizza. L'ordine fenomenico che la conoscenza trasforma in ordine scientifico è creazione formale dell'intelligenza, ossia è creazione di rapporti i cui termini costituiscono un limite alla creazione spirituale umana. Invece l'ordine spirituale oggetto della religione é creato *in toto* dall'uomo, in quanto l'uomo lo realizza,

lo conquista come il principio ineffabile della realtà essenziale. Perciò dell'ordine naturale e scientifico è detto: « Tradidit mundum hominum disputationibus »; ma dell'ordine spirituale si dice che è l'*unum necessarium*.

L'irreligione non consiste nell'attaccarsi all'ordine fenomenico trascurando il principio essenziale di tale ordine, ma nel concepire l'ordine fenomenico come lo stesso ordine spirituale assoluto, nel vivere il tempo come se nell'attimo fuggente si esprimesse e si esaurisse tutta la realtà. C'è una doppia irreligiosità, la cui radice è unica: la negazione della realtà che lo spirito crea sgretolando l'ordine fenomenico. C'è la irreligiosità di Aristippo e di Epicuro che nulla vedono e nulla cercano al di là del piacere transitorio; e c'è l'irreligiosità di Hegel che non nega l'assoluto spirituale, l'ordine essenziale tralucente nella trama effimera delle cose, ma identifica i due ordini, e toglie così allo spirito la sua vittoria sulla natura, facendo della natura un momento assoluto dello spirito. Ora se tutto è spirito, niente è spirito: ossia se tutto ha un significato di assoluta creazione spirituale, la religione s'identifica con l'ordine naturale, con ciò che è e dev'essere; mentre la religione rappresenta la realizzazione d'un ordine eterogeneo ad ogni realizzazione finita, una conquista radicalmente libera di un al di là dell'ordine spirituale, incommensurabile con ogni perfezione della realtà finita e perciò oltrepassante infinitamente qualsiasi concreto progresso spirituale.[1]

Giustamente l'Eucken scrive che la caratteristica

---

[1] Pantaleo Carabellese nell'opera citata (*Il problema teologico come filosofia*), discutendo la filosofia religiosa di Hegel mette bene in luce la confusione che questi ha fatto dell'Assoluto con la totalità del relativo, dell'infinito col finito, di Dio col concreto. Hegel era ancora sotto l'in-

essenziale della religione in tutte le sue forme è: « di opporre al mondo che ci circonda dapprima un'altra specie di esistenza, un nuovo ordine di cose superiore, di dividere la realtà totale in differenti regni e differenti mondi. Senza la fede in Dio vi può essere religione, come lo mostra il buddismo antico e autentico; senza la dualità dei mondi, senza la prospettiva su d'una nuova specie di essere, non è più che una vana parola ».[1] L'importante è di non intendere la dualità nel senso del realismo ontologico, ma come bipolarità di prospettive che lo spirito assume realizzandosi.

William James ha còlto bene la caratteristica essenziale della religione quando ha detto che l'essenza della vita religiosa consiste nella fede di poter aggiungere qualcosa all'*ordine del mondo*, perchè in un mondo dove non c'è più posto per la volontà creatrice dell'uomo, materialismo e spiritualismo si equivalgono di fronte al problema di Dio. Bisogna completare il pensiero di James e dire che la religione non consiste nel modificare l'ordine del mondo qual'è studiato dalla scienza e qual'è oggetto dell'attività pratica dell'uomo; ma nel creare un altro ordine che non è il prolunga-

---

fluenza dell'antico dogmatismo; e, per evitare l'assurdo della trascendenza assoluta, che pone Dio come esistente assolutamente altro dagli esistenti concreti, ha finito col fare assoluto il concreto, col vedere Dio come lo stesso concreto. Ma « dire che Dio è concreto è negare Dio e annullare il mondo... Dio è il principio immanente del concreto; non può dunque essere il concreto stesso (p. 180) ». Il Carabellese non tratta di proposito il problema religioso; perciò si limita a dire che la religione, a differenza della filosofia, è adorazione non spiegazione di Dio. Ma, siccome l'adorazione è l'espressione psicologica della fede, non è difficile vedere, sempre con la guida del Carabellese (v. p. 114 nota), il lato attivo, costruttivo e creativo della religione, nella quale si realizza la conversione verso la spiritualità vera: chi adora diventa « un agente della creazione ».

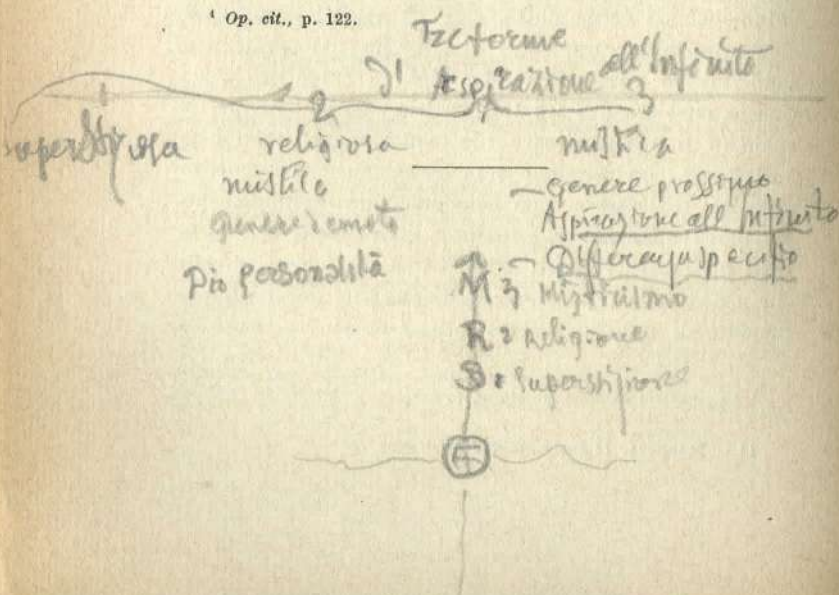
[1] *Op. cit.*, p. 134.

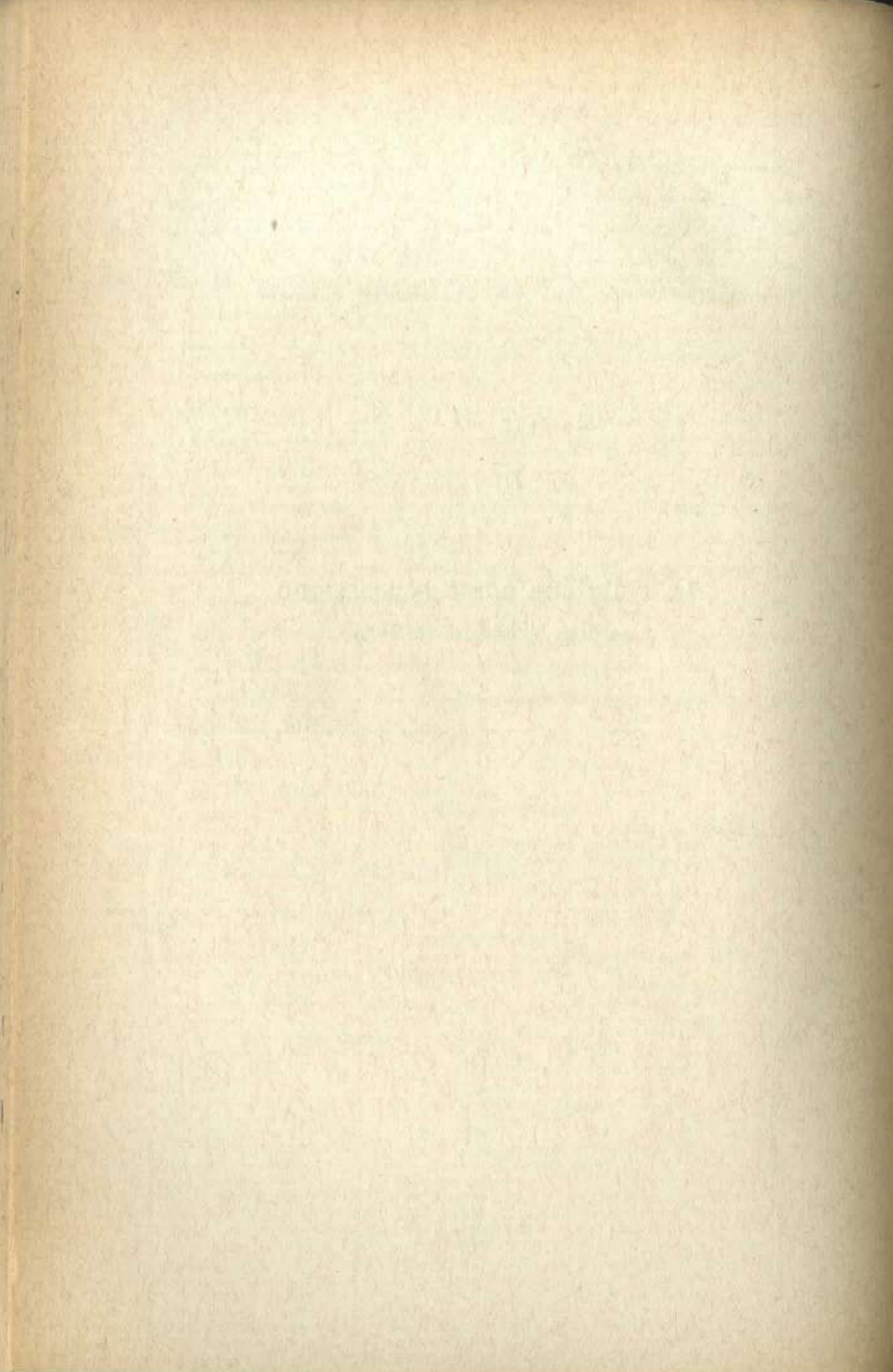
mento dell'universo della scienza nè il complemento morale dell'uomo, bensì la radicale conversione al principio ineffabile dell'essere. L'ordine nuovo creato dalla religione è il riscatto supremo dell'uomo da ogni limite, da ogni imperfezione, da ogni manchevolezza e da ogni molteplicità empirica: è l'affermazione radicale della libertà creatrice dello spirito.

Il modo di raggiungere il nuovo ordine assoluto al di là dell'ordine fenomenico costituisce la varietà dei motivi e delle forme della coscienza religiosa. Ma in fondo a tale varietà resta sempre imperioso il bisogno di realizzare la pienezza dell'essere al di là di ogni staticità fenomenica ed oltre ogni equazione razionale della realtà al pensiero logico. Se l' idealismo filosofico non è una sterile consacrazione del fatto bruto in termini di pensiero, ma slancio veramente creativo dello spirito, esso non esclude la religione, ma la vivifica e la giustifica nell' interiorità attiva dello spirito. Giacchè, come giustamente osserva il Le Roy,[1] il solo ateo assoluto (ossia irreligioso nel linguaggio nostro) sarebbe colui che non cerca nulla, che non vuole alcun accrescimento dell'essere, colui che, in fin dei conti, non vuol vivere veramente. Ma bisogna intendere bene questo pensiero del Le Roy, altrimenti si corre il rischio di non riconoscere più alcun uomo irreligioso sulla terra. La religione non cerca un accrescimento qualsiasi dell'essere, non consiste nella semplice aspirazione a superare il presente, ch'è fondamentale a tutti gli esseri viventi: bensì cerca un accrescimento che sia totale espansione dell'essere e quindi superamento di ogni progresso inteso come realizzazione

[1] *Le probleme de Dieu* già citato, p. 122.

indefinita nel tempo d'un ideale. La religione non aggiunge semplicemente qualcosa di nuovo all'ordine dell'esistente: se in ciò consistesse la sua funzione, essa sarebbe un nome generico per indicare tutto l'ordine della vita spirituale dell'uomo; coinciderebbe con la ricerca del vero e del bene. Se fosse così, avrebbe ragione il Le Roy[1] quando dice che non esistono atei, perchè non c'è uomo che si contenti assolutamente di ciò che è e di ciò che ha e che vi si rinchiuda, senza ammettere come principio motore della sua vita un di là dell'ordine spirituale che lo solleciti. Il nuovo che la religione aggiunge all'ordine dell'esistente è la trasvalutazione di tale ordine, il rovesciamento di tutti i valori che in esso si rivelano, la palingenesi totale dell'uomo, l'*homo novus*, la soprannaturale ed inesauribile pienezza dell'essere, la conversione totale all'Uno, ch'è il principio agente della creazione, che non si esaurisce in nessuna forma spirituale, e nemmeno nella totalità dell'esperienza.

[1] *Op. cit.*, p. 122.

PARTE TERZA

La religione come espressione della vita associata.

Capitolo I.

Religione e società

Preliminari. — Come si è già osservato nell' introduzione, la religione, quando diventa un momento concreto o storico della vita individuale, si socializza simultaneamente, perchè essa non sorge per un bisogno puramente individuale e contingente, ma per una esigenza profondamente umana, non solo compartecipabile da tutti gli altri membri del gruppo sociale, ma coinvolgente necessariamente il loro stesso destino individuale. In realtà più si risale verso le origini del fatto religioso e più lo si trova come espressione fondamentale della vita sociale. Onde alcuni sociologi e teorici della religione hanno trasferito la socialità nella determinazione dell'essenza specifica dalla religione, ed hanno parlato della religione come di una manifestazione essenzialmente sociale, eliminando la considerazione dell'atto religioso esclusivamente individuale, quantunque potenzialmente sociale, come ogni altro atto spirituale umano.

Ma questa interpretazione deriva da un errore di prospettiva ed eleva perciò a teoria generale una pro-

prietà prevalente nella coscienza dell'uomo primitivo. Come s'è già detto, la mentalità primitiva è prevalentemente collettiva, e poco o punto personale: onde il primitivo, come sente la sua vita fusa sostanzialmente con quella del gruppo, clan o tribù, cui appartiene, così non concepisce la sua salvezza come distinta e indipendente da quella del gruppo. L'atto religioso dell' uomo primitivo porta l' impronta della socialità nella sua stessa genesi storica: ossia il fatto che ha dato origine alla manifestazione religiosa è un fatto di natura sociale.

Ma da ciò non si può trarre la conclusione che l'atto religioso, come atto interno e costitutivo dello spirito umano, non sia altro che l'eco nella coscienza individuale delle cosiddette rappresentazioni collettive, che sarebbero i prodotti della coscienza sociale, e non piuttosto la reazione di natura *affettiva ed attiva,* ma sempre ed unicamente individuale, ad uno stimolo originariamente di carattere sociale. Non bisogna confondere la genesi temporale o storica con la genesi ideale e con la valutazione e interpretazione teoretica della realtà religiosa. Se non si mantiene all'atto religioso la sua qualità primordiale ed essenziale di essere una reazione individuale ad uno stimolo cosmico o collettivo, di essere cioè una creazione essenzialmente e radicalmente libera della coscienza individuale, centro unico di ogni realtà spirituale, non si comprende più nulla dell'evoluzione dell'attività religiosa, e si finisce per confonderla con i miti dell'immaginazione volgare, per ritenere come aberrazioni della coscienza individuale gli appelli, che di quando in quando si producono nella storia, per riportare l'atto religioso dalla sua cristallizzazione sociale allo slancio vitale originario e libero che gli diè origine.

L'atto religioso si socializza, come tutti gli altri atti spirituali; e, socializzandosi, si materializza, perchè si esteriorizza e si fissa in formule ripetibili secondo le esigenze conservatrici della società medesima. Perchè ciò avvenga è un problema connesso con la genesi stessa del vivere associato, e non può essere trattato in questo punto. Ma qualunque ipotesi si emetta sull'origine della vita sociale, essa non può uscire dai caratteri di un'ipotesi scientifica; dev'essere perciò razionale e principio fecondo di spiegazione dei fatti. Ma tale non è l'ipotesi che assume la società come una realtà primitiva superindividuale che configura a sua immagine la psiche individuale. Secondo questa ipotesi, ch'è il punto di partenza della scuola sociologica francese, la religione sarebbe una creazione sociale trasmessa all'individuo per necessità dialettica dell'esistenza e dello sviluppo della società.

La tesi merita di essere esaminata in tutte le sue forme, perchè solo attraverso un tale esame possiamo aprirci la via per la retta comprensione dei più gravi ed imbarazzanti problemi della vita religiosa nelle sue interferenze con gli altri aspetti della cultura umana.

Tesi sociologica. — La scuola sociologica, con a capo E. Durkheim, sostiene che la religione deriva dall'aspetto sociale o politico dell'attività pratica. Seguiamo nell'esposizione di questa tesi il pensiero del fondatore della scuola sociologica, il Durkheim, quale appare della sua opera fondamentale: « Les formes élémentaires de la Vie Religieuse ». I teorici della religione, dice Durkheim, ordinariamente non vedono altro in questa che un sistema di idee riferentisi ad un oggetto determinato, variamente concepito: natura, infinito, inconoscibile, ideale ecc. Quanto ai riti, essi non

sono che l'espressione esterna delle rappresentazioni e delle credenze, i soli elementi essenziali della religione. La questione più importante per tali teorici è il sapere se la religione si possa conciliare con la scienza, ossia se accanto al pensiero scientifico ci sia posto per un'altra forma di conoscenza specificamente religiosa.

Però se s'interrogano le persone che vivono la vita religiosa, si scorge che questa maniera di considerare la religione non corrisponde alla loro esperienza quotidiana. Stando a questa, la religione non ha la funzione di arricchire la nostra conoscenza, di aggiungere alle rappresentazioni provenienti dalla scienza rappresentazioni di altra origine e di altro carattere, bensì quella di aiutarci a vivere, di farci agire. Il credente non è un uomo che possiede delle cognizioni ignote all'incredulo; ma egli è un uomo che *può* di più: egli ha più forza per lottare contro le avversità della vita, perchè egli si sente innalzato al di sopra della sua condizione di uomo, e, per mezzo della fede, si sente salvato dal male. Ora tutto ciò non può essere l'effetto della semplice rappresentazione, la quale non potrebbe aggiungere nulla alla nostra vitalità naturale, perchè, essendo un elemento della nostra natura, non può nè creare altri poteri in noi nè accrescere quelli che abbiamo da natura.

Dunque non basta rappresentarsi un oggetto come degno di essere amato e cercato perchè noi ci sentiamo più forti: occorre invece che da quest'oggetto si sprigionino delle energie superiori a quelle di cui noi disponiamo, e che le possiamo far penetrare in noi inserendole nella nostra vita interiore.

Qual'è quest'oggetto? Certamente un oggetto dell'esperienza religiosa esiste, giacchè le credenze reli-

giose non riposano sopra un'esperienza illusoria, ma sopra un'esperienza specifica, il cui valore dimostrativo non è inferiore a quello dell'esperienza scientifica. Ma come in questa lo scienziato, pur ponendo come un assioma che le sensazioni di calore e di luce rispondono ad una causa oggettiva, non inferisce che tale causa sia in se stessa quale apparisce ai nostri sensi; così il teorico della religione, pur ammettendo che le idee che i credenti si formano dell'esperienza religiosa non sono illusioni ma rispondono ad una causa oggettiva, non ritiene che la realtà oggettiva sia conforme all'idea che se ne fanno i credenti. Per trovare la realtà dell'esperienza religiosa occorre far subire alle rappresentazioni del credente un'elaborazione concettuale analoga a quella che ha costruito sui dati sensoriali l' universo della scienza. Ora tale realtà, che le mitologie hanno variamente rappresentata, e ch'è la causa oggettiva, universale ed eterna delle sensazioni che costituiscono l'esperienza religiosa, non è altro che la *società*. È la società infatti che eleva l'uomo al di sopra di se stesso, anzi è la società che fa l'uomo; giacchè quello che costituisce l'essenziale dell'uomo è l'insieme dei beni intellettuali che forma la civiltà; e la civiltà è opera della società. È la società che fa nascere nell'uomo il sentimento di salvezza, di dipendenza tutelare che lega il fedele al suo culto. La vita religiosa è la forma eminente e come un'espressione abbreviata della vita collettiva intera. Infatti la religione ha prodotto tutto ciò che v'è di essenziale nella società. Le categorie fondamentali del pensiero, e quindi la scienza stessa, hanno un'origine religiosa; la qual cosa non si spiega, se non ammettendo che l'idea della società è l'anima della religione.

Il Durkheim espone due obiezioni alla sua teoria e

vi aggiunge la risposta. In primo luogo si può obiettare: di quale società s'intende parlare, quando si dice ch'essa è il sostrato della vita religiosa? Della società reale, che funziona sotto i nostri occhi, o della società ideale che noi vagheggiamo ma che non vediamo in realtà? Se della prima, essa non può aver dato origine allo spirito religioso ch'è spirito di bontà, di amore, di abnegazione, mentre essa è una realtà contaminata da passioni volgari, dall'egoismo, dall'ingiustizia. Se invece si parla della seconda, non si contesta che questa abbia stretti legami col sentimento religioso; ma una tale società non è un dato empirico osservabile, bensì è un'aspirazione, un'idea che esprime la tendenza più o meno oscura verso il bene, il bello, l'ideale. Ma tale aspirazione non viene dall'esterno, bensì sorge dalle profondità stesse del nostro essere: essa tende a spingere al più alto grado che comporta la natura umana il culto di quelle realtà spirituali che forse non servono a niente: giustizia, verità, bellezza. Essa dunque suppone la religione, s'ispira ad essa, e non può perciò costituirla e spiegarla.

A questa obiezione Durkheim risponde così: la religione considerata nella sua realtà concreta è l'immagine della società reale coi suoi vizi e con le sue virtù. Essa non fa astrazione dalla società, ma la riflette in tutti i suoi aspetti, anche i più laidi e ripugnanti. Però se attraverso le mitologie e le teologie traspare chiaramente la realtà concreta, è anche vero che questa vi si trova ingrandita, trasformata, idealizzata: il male è come sublimato ed idealizzato. La questione consiste nel sapere donde sorga tale idealizzazione. L'animale non conosce che un solo mondo: quello ch'esso percepisce attraverso l'esperienza interna ed

esterna. Soltanto l'uomo ha la facoltà di concepire l'ideale e di sovraggiungere qualcosa al reale: donde gli viene questo privilegio? Si suole risponde che l'uomo ha una facoltà naturale d'idealizzare, cioè di sostituire al mondo reale un mondo diverso nel quale egli si trasporta col pensiero.

Ma con ciò non si fa che sostituire una parola ad un'altra, cambiare i termini del problema, non già risolverlo o farlo avanzare di qualche passo: sarebbe come se si dicesse che l'uomo è religioso perchè ha una natura religiosa. Prima di farne una virtù misteriosa, un potere innato che sfugge alla scienza, bisogna assicurarsi se non dipenda da condizioni empiricamente determinabili.

Ora la spiegazione che noi abbiamo proposta della religione, osserva Durkheim, contiene una risposta a questa questione. Giacchè l'ideale ha gli stessi caratteri del sacro, esso è qualcosa che si sovrappone al reale, come il sacro; perciò la spiegazione dell'uno congloba anche l'altro. Siccome il sacro trae origine dalla vita collettiva, anche l'ideale è un prodotto naturale della vita sociale. La cosa si spiega così. Affinchè la società possa prendere coscienza di sè e fissare, al grado d'intensità necessaria, il sentimento che essa ha di se stessa, occorre che si raccolga e si concentri. Ora tale concentrazione produce un'effervescenza che cambia le condizioni della vita psichica, determina un'esaltazione della vita spirituale che si traduce in un insieme di concezioni ideali nelle quali si riflette la vita nuova che si è svegliata. Questi ideali corrispondono all'afflusso di forze psichiche che vengono ad aggiungersi a quelle di cui disponiamo per i compiti quotidiani della vita. *Una società non può nè crearsi, nè*

ricrearsi, senza creare nello stesso tempo l'ideale. Questa creazione non è un atto che si aggiunge alla sua esistenza per completarla; ma è *l'atto per il quale essa si fa e si rinnova periodicamente.*

Così non è lecito opporre la societá reale e la società ideale; questa non è altro che un momento essenziale della stessa società reale; giacchè una società non è costituita soltanto da elementi naturali e fisici come la massa degli individui che la compongono, il suolo, le cose ecc., ma innanzi tutto dall'idea ch'essa si fa di se stessa. Dunque l'ideale che esprime la religione non è l'espressione d'un potere innato dell'individuo, perchè è alla scuola della vita collettiva che l'individuo ha imparato a idealizzare assimilandosi gl'ideali elaborati dalla società.

In secondo luogo si obietta: se la religione è un prodotto della società, come si spiega ch'essa è passata nel *foro interno* della coscienza individuale e vi si è radicata profondamente? Inoltre se essa è l'opera di società definite e individualizzate, come ha potuto staccarsene fino al punto da apparire come una cosa comune all'umanità? In altri termini come sono possibili l'individualismo ed il cosmopolitismo religioso?

Alla prima parte dell'obiezione Durkheim risponde osservando che l'esistenza dei culti individuali non contraddice ad una spiegazione sociologica della religione, perchè le forze religiose che li costituiscono non sono che le forme individualizzate di forze collettive. Anche quando la religione sembra ritirarsi tutta nel foro interiore dell'individuo, è sempre nella società che si trova la sorgente viva da cui trae l'alimento. L'individualismo radicale non può reggersi, esso ignora le condizioni fondamentali della vita religiosa. Una filo-

sofia può elaborarsi nel silenzio della meditazione interna, ma non una fede, la quale richiede calore, vita, entusiasmo, esaltazione di tutta l'attività mentale, elevamento dell' individuo al di sopra di se stesso. Ora come potrebbe l'individuo con le sole sue forze superarsi senza uscire da se stesso? « La sola sorgente di calore alla quale noi possiamo riscaldarci moralmente è quella ch'è formata dalla società dei nostri simili; le sole forze morali con cui noi possiamo sostentarci e accrescere le nostre sono quelle che ci vengono dagli altri ».

Lo stesso deve dirsi dell' universalismo religioso. Se nel corso dell'evoluzione della religione si sono formati degli esseri sacri che non si riportano a nessuna società geograficamente determinata, ciò non vuol dire ch'essi abbiano un'origine extra-sociale. Ma significa che al di sopra dei gruppi geografici ben determinati ne esistono già altri dai contorni indecisi; essi non hanno frontiere determinate ma comprendono le tribù vicine e quelle legate dai vincoli di parentela morale. Questa nuova società che si sprigiona tende ad estendersi sopra una area indefinita. Gli dei che vi corrispondono hanno gli stessi caratteri di quelli propri delle tribù, ma essi rompono i quadri delle singole tribù, superano i limiti spaziali e diventano divinità internazionali. Questa tendenza si riscontra in ogni società. Non c'è popolo, non c'è Stato che non sia come inserito in un'altra società, più o meno illimitata, che comprende tutti i popoli e tutti gli Stati coi quali esso è in qualche modo in rapporto: non c'è vita nazionale che non sia dominata da una vita collettiva di natura internazionale, la quale a misura che si progredisce nella storia diventa sempre più estesa ed importante.

Discussione della tesi sociologica. — Il valore della tesi esposta dipende dal valore dei postulati fondamentali del sistema, che sono due: *a*) l'esistenza di un soggetto collettivo che comunica all'individuo i suoi ideali, che lo civilizza, elevandolo al di sopra della sua condizione naturale di uomo; *b*) la religione come prodotto dell'azione di questo soggetto collettivo.

1) Circa il primo postulato (realismo sociale), l'esistenza d'un soggetto collettivo è stata variamente sostenuta, ma senza fondamento.

L'ipotesi dell'esistenza del soggetto collettivo si fonda da una parte sullo studio di realtà materiali, come monumenti, istituzioni, tecnica industriale e commerciale, che sembrano imporsi agli individui dal di fuori e costituire l'espressione della civiltà cristallizzata; e dall'altra sull'esistenza di rappresentazioni collettive (come le idee religiose) le quali superano le leggi comuni della psicologia individuale, perchè si trasmettono di generazione in generazione, s'impongono agl'individui, non dipendono da questi per esistere.

Ora, esaminando bene la cosa, si vede che tutti questi fatti in tanto sono reali ed esercitano una loro influenza sulla vita dell'individuo in quanto diventano modi, espressioni, sentimenti e rappresentazioni della coscienza individuale.

Come può l'individuo assimilarsi le rappresentazioni collettive, se egli è estraneo alla loro produzione? Se le categorie fondamentali del pensiero scientifico sono il prodotto della società, come può l'individuo avere dei concetti individuali? Il concetto è il termine d'un'attività che suppone la coscienza di sè e l'astrazione: come potrebbe l'individuo giungere alla formazione dei concetti individuali, se non fosse una realtà autonoma, un centro attivo di energie spirituali?

Perciò non appena si saggia la consistenza gnoseologica della tesi del realismo sociale, si è costretti a tornare nuovamente a concepire l'individuo come una realtà originaria. Sicchè tutto il valore della discussione della tesi sociologica si risolve in definitiva nel modo d'intendere la realtà della coscienza individuale. L'errore della tesi sociologica è quello di postulare un concetto dell'individuo come unità semplice ed amorfa, che riceve la sua essenza spirituale e gli elementi fondamentali del suo sviluppo culturale dalla società. Ora l'individuo non è un'unità semplice, un'unità priva di qualità, ma è un'unità complessa, un principio autonomo di svolgimento, un centro organico di relazioni: ossia egli è dato in relazione agli altri individui e insieme agli altri costituisce il processo reale della vita sociale. Ecco il nucleo essenziale della discussione, che non bisogna perdere di vista.

Se invece si isola l'individuo dagli altri individui e se ne fa una realtà storica e metafisica autonoma e compiuta, non si combatte più la tesi sociologica, ma si cade nell'esagerazione opposta, nell'astrattismo della tesi individualistica.

Così è accaduto a Lacombe, il quale in un saggio intitolato *La thèse sociologique en psychologie*, [1] sostiene che la tesi sociologica è esatta per quanto concerne l'influenza della società sullo *sviluppo* delle funzioni e delle attività, ma è errata in quanto pretende di contenere una spiegazione dell'*esistenza* di queste funzioni. Il Lacombe ammette una indipendenza originaria dell'individuo dalla società, in quanto che l'individuo nell'agire soddisfa a condizioni logiche e

LACOMBE

[1] «Revue de Mét. et de Morale», 1926, 3°.

ad esigenze che non sono una cosa sociale. Il fatto che la ragione individuale, divenuta consapevole di sè, cerca di costituirsi al di fuori di ogni pressione sociale, e anche contro di essa, dimostra ch'essa non può essere il riflesso di un pensiero collettivo.

Ora noi ci troviamo in presenza di due tesi erronee, perchè entrambe isolano ed oppongono un aspetto astratto ad un altro egualmente astratto, mentre la realtà è l'organica connessione dei due. L'errore della tesi sociologica consiste nel ritenere che il pensiero individuale sia un prodotto del pensiero collettivo, mentre esso ne è un fattore.

L'errore opposto del Lacombe consiste nel concepire l'individuo come una realtà fornita di esigenze spirituali universalmente valide che non siano anche sociali. Come nel primo caso, ipostatizzando la società, non si riesce a dar conto dell'iniziativa individuale, dell'autonomia dell'individuo nello svolgimento delle sue attività; così nel secondo non si giustifica l'azione della società, che, anche ridotta nella forma mitigata di un'azione che permette al pensiero individuale di svilupparsi, è sempre un'attività inutile, anzi inconcepibile di fronte all'io che è una realtà in sè completa.

Non è esatto il dire che l'individuo nell'agire soddisfa a condizioni logiche che non sono una realtà sociale. Quest'affermazione è l'antitesi perfetta di quella della scuola sociologica che sostiene che il pensiero logico sia un prodotto della società. Ambedue sono affermazioni unilaterali ed astratte.

L'individuo soddisfa nell'agire a condizioni spirituali che non sono una cosa sociale, solo se per società s'intende un essere estrinseco, agente sull'individuo

dall'esterno. Ma se per società s' intende lo stesso sviluppo organico della coscienza individuale che si svolge in relazione alle altre coscienze individuali, allora le esigenze logiche che sembrano costituire la riserva dell' individuo contro la società, sono il principio dell'esistenza della società, la quale non è nè causa nè effetto del pensiero logico ma ne è la manifestazione, perchè non è altro che la stessa realizzazione del pensiero logico.

Abituati come siamo a separare, a isolare ciò che nella realtà è connesso e saldato insieme, in virtù delle stesse esigenze analitiche ed astrattive della nostra mente che presiedono al lavoro scientifico, noi non riusciamo a cogliere l'unità vitale dell' individuo e della società, l'organica relazione in cui consiste la loro realtà. Ma o vediamo l'individuo in lotta con la società, o questa contro l'individuo. Senonchè l'opposizione dell' individuo alla società è un'altra seduzione dell'intelletto astratto. L' individuo che, come dice il Lacombe, si costituisce al di fuori di ogni pressione sociale, non è l' individuo avulso dalla società, ma l'individuo che, agendo socialmente, cerca d' instaurare una società migliore opponendosi a viete forme di convivenza sociale. Così l' individuo che si sente oppresso dalla società è l' individuo che vede troppa distanza tra la società reale e quella ideale ch'egli porta in gestazione nella sua coscienza. Il progresso sociale è determinato appunto dalla capacità che ha l' individuo di spostare illimitatamente la linea di coincidenza della società reale con la società ideale.

Dunque il postulato che sta a fondamento della tesi sociologica non regge : e per conseguenza rimane priva di validità teoretica la tesi della derivazione della religione dalla società.

2) Se la critica stessa del primo postulato della tesi sociologica mena a respingere il secondo postulato, ossia la concezione della religione come il prodotto dell'azione del soggetto collettivo, non libera però il teorico della religione dall'obbligo di esaminare il valore della tesi della derivazione della religione dalla società nella forma che la critica ha svelato come la sola concepibile dell'esistenza della società, ossia come attività sociale dell'uomo, come l'attività con la quale l'individuo sviluppa se stesso in organica correlazione con gli altri individui creando la società.

Ora la tesi presentata in questa forma ha un duplice significato, secondo che l'attività sociale dell'uomo viene presa in senso largo o in senso stretto. In senso largo l'attività sociale dell'uomo coincide con l'attività spirituale propriamente detta, ossia con l'attività per cui l'uomo si distanzia dal mondo animale, e crea il cosiddetto regno dello spirito. In questo senso tutte le attività che differenziano l'uomo dall'animale, dall'attività estetica all'attività morale, sono attività sociali, ossia sono attività che oltrepassano l'esperienza interna ed esterna in cui si esaurisce la soggettività empirica dell'animale, e rivelano la presenza di esigenze universali, che pongono l'individuo in condizione di dominare la totalità della realtà nella complessità delle sue relazioni. In questo senso non c'è dubbio che l'attività religiosa sia un'attività sociale, perchè non solo non c'è traccia nel mondo animale di attività religiosa, ma questa, nel mondo umano, è l'espressione tipica dell'aspirazione ad abbracciare la totalità dell'esperienza in un programma finalistico in cui ogni creatura dell'universo sia investita di uno specifico mandato. La religione, dice il Le Roy, è es-

senzialmente sociale, appunto perchè essa è attività profondamente spirituale. L'individualità empirica infatti è limitazione dello spirito: perciò la religione è sociale in quanto mira a fondare la personalità spirituale dell'uomo, la cui formula è: « tutti in uno e uno in tutti ».[1]

Ma l'attività sociale si può intendere in un senso strettamente psicologico, ossia non come attività universalmente umana, ma come attività svolgentesi sempre e dovunque tra due poli distintamente concepiti come partecipanti e confluenti con la loro azione a produrre l'esperienza religiosa: l'io e l'altro, l'individuo e l'alterità sociale. In questo senso stretto l'esperienza religiosa non è solamente un'esperienza profondamente spirituale e quindi umana, cioè capace di avere un significato per ogni uomo, per ogni coscienza personale, ma è un'esperienza a produrre la quale è indispensabile la relazione sociale, non come esigenza ideale o dialettica di universale significazione e compartecipazione di tutte le coscienze individuali agli stessi ideali di liberazione e di salvezza, ma come posizione empirica o storica di problemi, di dubbi e di angosciose domande nascenti dal contatto dell'uomo col suo simile. In questo senso specifico il Loisy in Francia ed il Buonaiuti in Italia intendono la genesi dell'esperienza religiosa.

Il Loisy infatti scrive: « Mettere tutta la religione nell'individuo, sarebbe fare di Dio la forma trascendente della personalità umana e di ogni uomo il centro del mondo. Il principio dell'individualismo religioso, benchè abbia potuto rendere qualche servizio, in se

[1] *Op. cit.*, p. 318.

stesso è una vera eresia in rapporto all'umanità ».[1] Qui la condanna che si pronunzia dell'individualismo non è rivolta a colpire soltanto l'individualismo astratto, che isola l'individuo e lo contrappone alla società, ma anche l'individuo che reca in sè l'umanità, che svolge da sè la società, perchè si dice espressamente che l'individuo non può essere un centro del mondo, perciò non è capace da solo di attività religiosa.

Il Buonaiuti non insiste sulla insufficienza dell'individuo a realizzare da solo l'esperienza religiosa, ma si sofferma sulla necessità di cogliere la genesi della religione nella vita associata, nella propinquità dell'individuo con il proprio fratello di destino. « Se lo spiegamento dell'universo sensibile, egli scrive, dinanzi al nostro sguardo ammirato e insieme allibito, è lo stimolo primo sotto il quale l'animo dell'uomo assurge alla intuizione del divino; se attraverso la capacità di astrarci nella contemplazione o di tuffarci nella divinazione del sacro, che si nutre del portento onde è disseminata la realtà, noi ne approfondiamo il possesso ; v'è in questo universo e in questa realtà, un termine, familiare e insieme misterioso, la cui presenza e il cui contatto esercitano un'azione nettamente prevalente sulla genesi e sulla disciplina della nostra comunicazione con Dio : e questo termine è il nostro fratello, l'uomo. Al nostro fianco, esso non è soltanto un momento della realtà numinosa, la cui apparizione scuote fino alle radici la nostra vita senziente, e investe, eccitandola, la primordiale capacità dello spirito di cogliere, nella realtà del tutto diversa da sè, le ragioni del suo terrore e della sua docile soggezione. Esso è il compartecipe con noi

---

[1] *La Religion*, 2ª ediz., p. 246. E. Nourry, 1924.

allo spettacolo della potenza e della maestà, di cui l'universo è l'ininterrotto scenario; è lo stimolo delle nostre virtù potenziali; è il nostro cooperatore nello sforzo, stupendo e logorante, con cui ci leviamo ad afferrare il significato dell'esistenza che ci turbina intorno; è il disciplinatore delle nostre attitudini alla realizzazione sovrana del bene. Se la religiosità è coscienza del collegamento, il quale vincola l'individualità che appare e scompare nel tempo e nello spazio, alla totalità grandiosa della realtà infinita, e in pari tempo della postulazione immanente di una finalità cosmica, che si realizza nel nostro ben fare, sotto la luce e l'assistenza di una volontà trascendente: la conciliazione delle due esigenze spirituali, apparentemente eterogenee, si effettua nella compartecipazione dei molti all'attuazione feconda della potenzialità, da cui sgorga l'esperienza del sacro. La vita associata rappresenta pertanto una mediazione indispensabile fra le attitudini spirituali, che entrano efficacemente nell'elaborazione ineffabile della esperienza religiosa ».[1]

Sicchè l'esperienza religiosa secondo il Buonaiuti non si sarebbe costituita senza la solidale fraternità del vivere associato. Egli aggiunge due osservazioni a confermare la sua tesi. La prima è di ordine psicologico. Egli dice che il fatto della vita associata per la sua natura misteriosa e sconcertante è il fermento attivo della genesi dell'esperienza religiosa, che si collega quasi sempre con l'oscura reminiscenza di una caduta e col presentimento angustiante di un indeprecabile fallo. Per questo le società primordiali hanno accompagnato l'inserzione del pubere nella vita asso-

---

[1] E. Buonaiuti, *Le religione nella vita dello spirito*, Roma, « Ricerche religiose » ed., 1926, pp. 21-23

ciata con i riti propiziatori di una iniziazione che porta in germe tutta la dottrina del peccato e del riscatto.

L'altra osservazione è di carattere morale. Egli vede nell'azione della scambievole fraternità ed assistenza il pegno ed il mezzo che la religione assegna all'esercizio di un dovere primordiale come via e tramite per scoprire nel mondo l'orma palpitante di Dio. Onde nel contatto primo dell' uomo col suo simile è potenzialmente tutta la religione.

Le intuizioni del Buonaiuti hanno la loro importanza, ma esse non sono decisive per inserire definitivamente l'esperienza religiosa nella primitiva forma di vita associata. Se fosse così, la religione dovrebbe essere tutta rivelata nel primo contatto sociale, mentre invece s'è visto ch'essa è precisamente «il risultato di una laboriosa gestazione chiarificante», come dice lo stesso Buonaiuti, ossia un'esperienza che non può essere primordiale, perchè è complessa e ricca di elementi che richiedono un lavorio di chiarificazione e di sintesi, che non si trova agl'inizi del vivere associato.

Quanto poi alla necessità di concepire la solidale fraternità della società come una condizione indispensabile per la nascita della religione, questo può essere vero come stimolo esteriore contingente della nascita dell'esperienza religiosa nei popoli primitivi, ma non può indicare la natura ideale permanente della religione. Se l'esperienza religiosa nella sua evoluzione storica nasce in una coscienza individuale, in un genio religioso, in un illuminato, in un santo, vuol dire che la società non è presente nella sua esistenza empirica nel fatto religioso, ma solo idealmente, come possibilità di integrarsi in esso.[1]

---

[1] Anche il Le Roy riconosce che nel punto di partenza di un movimento religioso qualsiasi c'è sempre una coscienza individuale, la coscienza

Il Buonaiuti dice che il numen implica non soltanto una realtà assolutamente altra da noi, che ci avvolge e preme, ma implica innanzi tutto la presenza dei soggetti molteplici che condividono con noi la sensazione e la reazione dell'universo, e che le trasfigurano immediatamente nel sentimento d'una solidarietà familiare, al cospetto di un comune Padre. Anzi soggiunge che gli atteggiamenti antitetici della coscienza religiosa al cospetto del mistero che la circonda non sarebbero possibili, se l'occhio che contempla questo mistero e provoca quegli atteggiamenti non fosse già carico dell'impressione che vi ha suscitato lo sguardo di un'altra creatura senziente. È dall'anima del nostro simile che noi attingiamo, prima che da ogni altro oggetto, il senso del maestoso e del tremendo, del fascino e della ripulsione.

Ora in questa osservazione c'è una considerazione giusta, e c'è un'esagerazione. È giusto asserire che è alla scuola della vita associata che si desta nell'uomo il caldo sentimento del divino, perchè al contatto col proprio fratello, la cui anima è scossa dagli stessi brividi sconcertanti, l'uomo sente rinvigorirsi l'originario sentimento della sua comunicazione con una profonda realtà mistica che lo avvolge. Ma non è esatto il dire che il contatto col proprio simile sia la condizione indispensabile di tale esperienza.

---

di un fondatore o di un riformatore. « Io non voglio negare la funzione reale e realmente creatrice dell'invenzione religiosa: ma l'intuizione finisce sempre per socializzarsi, per prendere corpo in un organismo sociale » (*op. cit.*, p. 316). Però il Le Roy esagera anche lui quando asserisce che l'individualismo religioso è la morte della religione; non solo, ma abbandona la dialettica perenne della vita religiosa per materializzarne lo sviluppo nella forma sociale e tradizionale.

Innanzi tutto se il simile non avesse anche lui la stessa disposizione fondamentale per l'esperienza religiosa non potrebbe concorrere con la sua azione a enuclearla, ma al contrario potrebbe contribuire a soffocarne le prime manifestazioni. Ogni azione intersociale provoca un incremento di qualità originarie dell'individuo, non la creazione di qualità nuove. Il supposto sentimento scorcertante che l'individuo prova al contatto del suo simile non è la remota genesi del sentimento religioso, perchè lo contiene già, essendone una manifestazione ed un segno. In secondo luogo, non è esatto che il primo contatto dell'uomo col suo simile sia stato come la rivelazione improvvisa e sconcertante d'un mistero, lo scoppio del sentimento d'una solidarietà nascente dalla violazione di una legge essenziale del vivere associato congiunto col bisogno di una redenzione effettuantesi sotto gli auspici dell'assistenza personale d'un Padre, nel cui comune servizio è l'immancabile pace. L'esperienza etica, come s'è già visto, non è connessa, nelle sue remote scaturigini, con la realtà stessa del sentimento religioso. Inoltre le suddette connotazioni dell'atto religioso possono essere assunte a spiegare la genesi storica di una particolare confessione religiosa, non l'origine assoluta di ogni religione.

Capitolo II.

La confessione religiosa.

La confessione religiosa comprende le espressioni teoretiche e gli atti pratici in cui tende a concretizzarsi, in maniera uniforme, la vita religiosa di una collettività. L'atto religioso, socializzandosi, prende gli schemi discorsivi del linguaggio che ne fissano le connotazioni intuite dalla coscienza individuale e le rendono comunicabili, e, attraverso l'imitazione, ch'è la forza di coesione del gruppo sociale, come ha dimostrato il Tarde, diventa ripetibile nelle stesse forme esteriori. Il sentimento da cui rampolla l'atto religioso rimane ineffabile nella sua individualità : esso è quanto c'è di più personale nell'esperienza religiosa e non si trasmette, come non si trasmette il nucleo profondo della personalità. Può bensì suscitarsi negli altri un sentimento analogo a quello che prova il soggetto individuale, ma non può stabilirsi uno stato sentimentale identico in tutti i membri del gruppo sociale. Anche quando certi aspetti e momenti del sentimento religioso sembrano comuni a tutta la collettività p. es. la devozione, l'adorazione, il timore sacro, l'esaltazione mistica, in realtà ogni individuo ha una vita sentimentale pro-

pria con una profondità, una intensità, una risonanza interiore variabili e non comunicabili agli altri. Quello che fa credere all'esistenza di sentimenti religiosi collettivi è la facilità con cui si forma l'espressione rappresentativa collettiva in corrispondenza con gli stati d'animo particolari vissuti dal soggetto. Il bisogno di esprimere il sentimento fa nascere il simbolo ideografico impersonale, che diventa come il comune denominatore di una folla di sentimenti indefinibili e infinitamente variabili, quali sono le reazioni sentimentali individuali agli stimoli che provocano la nascita dell'esperienza religiosa. Tuttavia i simboli ideografici che costituiscono l'elemento espressivo teoretico della confessione religiosa hanno certe qualità costanti che si riscontrano in tutte le religioni particolari nel loro stadio di vitalità piena.

1) Sono capaci di associarsi ad uno stato effettivo dell'emozione religiosa, sono simboli cioè che aderiscono allo slancio interiore della vita spirituale e sembrano connaturati alla coscienza religiosa. Quando perdono questa qualità, avvizziscono, diventano lettera morta, espressioni sterili non vivificate da una calda fiamma interiore di elevazione spirituale. Ciò può accadere in due modi:

a) Quando il simbolo diventa incapace di accogliere le nuove esperienze religiose di cui si è arricchita la religione vivente di una collettività; ossia quando esso è angusto per esprimere la pienezza della vita religiosa che cresce su se stessa con imprevedibili illuminazioni interiori e nuove risonanze emotive (per es. la ideologia del politeismo pagano divenne angusta e inadatta ad esprimere le nuove esperienze spirituali e le nuove esigenze morali della coscienza religiosa che precedettero l'avvento del cristianesimo).

b) Quando il simbolo espressivo di una determinata forma di esperienza religiosa è stato corroso intellettualmente dal progredire della coscienza critica, che sgretola gli schemi rappresentativi di una fase anteriore di cultura ingenua e mitologica (per es. la critica di Senofane e di Platone corrose l'antropomorfismo della religione del medio evo omerico, e, nei tempi moderni, la critica di Spinoza cominciò a scuotere la fede ingenua nell'ideologia religiosa ricavata dalle Sacre Scritture.).

2) I simboli sono viventi quando appagano immediatamente l'appetito di realtà della coscienza religiosa. Ciò avviene quando gl'individui riempiono i simboli d'una realtà immediata, ossia quando, per mezzo di questi simboli, comunicano col mondo della vita religiosa. In altri termini la coscienza individuale non deve domandare al simbolo la realtà di cui ha bisogno per vivere religiosamente, ma deve tradurre immediatamente nel simbolo la realtà che possiede e che vive. Questo si verifica quando il simbolo suscita nel soggetto individuale la *fede*, ch'è un atto di adesione soggettiva ad un mezzo ideografico impersonale col quale e nel quale il soggetto attua la realtà costitutiva dell'esperienza religiosa.

I simboli perdono tale funzione quando non appagano più direttamente l'appetito della realtà religiosa, ossia quando i membri d'una confessione religiosa hanno perduto la fede. Allora i simboli avvizziscono e sopravvivono soltanto per l'inerzia della tradizione. Così avvenne sul declinare del paganesimo greco e romano, quando il progredire della cultura e l'ampliarsi delle esperienze sociali avevano affievolita la fede nelle divinità tradizionali — che continuavano tuttavia ad essere

le divinità ufficiali della città e dell' impero — e nel Rinascimento italiano, quando i pensatori speculativamente avevano svuotato gl' insegnamenti della teologia cattolica del loro contenuto tradizionale, ma praticamente ne subivano ancora l' influenza.

Il dogma. — I simboli che costituiscono l'elemento teoretico ed espressivo della confessione religiosa sono attinti direttamente alla coscienza scientifica e filosofica dell'epoca in cui nasce e si costituisce la religione. Dapprima sono le personalità religiose eminenti, i fondatori, gli iniziatori di nuovi movimenti religiosi, quelli che formulano concettualmente le esperienze religiose che essi suscitano. Il fascino della loro personalità li circonda d' un'aureola di mistero: essi sono gli annunciatori divini ed i loro detti sono ispirati. In alcune confessioni sorge così l' idea della *rivelazione,* la quale è contenuta nei detti e negli scritti ispirati degli annunciatori: la raccolta dei detti e degli scritti costituisce il *testo sacro,* che contiene formulati in maniera diversa — sentenze, precetti, moniti, fatti significativi, tradizioni anonime attribuite allo scrittore ispirato — i fondamenti essenziali dell'esperienza religiosa. Dalla rivelazione al dogma il passaggio è breve; ed esso si compie appunto quando, per le ragioni dette precedentemente, s' indeboliscono le qualità che debbono avere i simboli per essere gl'indici permanenti di una viva esperienza religiosa. Allora la società religiosa entra in crisi, giacchè i simboli non sono più denotativi d' uno stato concreto della coscienza religiosa, partecipabile da tutti i membri della comunità. E siccome due sono le cause che dissociano i simboli dalla realtà religiosa, due altresì sono le funzioni che adempie il dogma nella società religiosa. Il simbolo può dissociarsi

dal contenuto dell'esperienza religiosa per mancanza di *fede*, ossia per una decadenza generale del sentimento religioso; e può anche dissociarsi per l'irrompere nella società religiosa di nuove intuizioni, di nuove esperienze del divino che richiedono nuove espressioni, cioè nuovi simboli. Nel primo caso il dogma sorregge il simbolo cadente e lo fissa nella coscienza; nel secondo caso elimina le nuove espressioni, le insorgenti interpretazioni della realtà religiosa aberranti da quella tradizionale e rende *univoco* e *stabile* il senso della rivelazione degli annunciatori.

Perchè si manifesti il dogma occorre una società religiosa costituita con le sue gerarchie sociali, con la stessa struttura della società politica, giacchè solo allora si manifesta imperioso il bisogno della conservazione delle sue originarie esigenze. D'altra parte siccome il dogma è una dichiarazione dottrinale, una chiarificazione concettuale d'un insegnamento contenuto nella rivelazione, è evidente che esso sorge là dove la società religiosa, per le sue necessità pratiche di conservazione e di espansione, accentra in sè il movimento culturale in modo che nulla si sottragga alla sua influenza. Queste condizioni si sono verificate in grado eminente nella Chiesa cattolica romana: perciò essa è stata la culla più cospicua del dogma.

Circa la funzione conservatrice del simbolo, il dogma rappresenta il processo d'imbalsamazione degli elementi espressivi dell'esperienza religiosa, per impedirne la corruzione. Il dogma fissando il senso letterale, cioè reale, e quello figurato del simbolo, perpetua la veste contingente d'un'esperienza originale. Nel processo che mena alla definizione del dogma c'è l'illusione intellettualistica che il concetto riproduca l'essenza del reale.

Così, quando era scaduta la fede nell'esistenza di Dio, ed il simbolo corrispondente minacciava di corrompersi perchè dissociato dal vivo sentimento della presenza reale del divino, la Chiesa cattolica, per impedire che il simbolo avvizzisse, lo fissò in una formula didattica con la quale si chiedeva al simbolo di suscitare la realtà assente, mediante la dichiarazione della capacità della mente umana di raggiungere la prova dell'esistenza di Dio.

L'eresia. — L'esigenza conservatrice del simbolo religioso che porta alla costituzione del dogma non è la sola funzione cui questo soddisfa. « *Spiritus Dei alit ubi vult* » : ecco la caratteristica della vitalità dell'esperienza religiosa. I segni genuini di tale vitalità sono dati dalle nuove intuizioni del divino, dalle nuove esperienze liberamente vissute ed originalmente espresse da altre personalità religiose. Sorge così il fenomeno storico della *lotta religiosa,* che non è un accidente transitorio, ma un momento perenne della dialettica immanente nell'evoluzione della coscienza religiosa. Le nuove personalità *sentono* la *presenza* della realtà religiosa, non devono dimostrarla o prenderla a credito dal simbolo. Gli annunciatori religiosi non sono immediatamente rivoluzionari ; essi anzi affermano di possedere e di esprimere il senso vero della realtà divina (es. i profeti d'Israele, Cristo, Maometto, ecc.). Ma se le loro parole non destano immediate, vaste e profonde risonanze spirituali, la loro voce viene presto soffocata: essi vengono condannati quali *eretici* e rivoluzionari dai rappresentanti dell'ortodossia religiosa, ossia dell'insegnamento tradizionale che si è sequestrato dalla vivente realtà religiosa (Socrate, Cristo, Lutero). Ogni serio movimento di riforma reli-

giosa, se incontra resistenza di fronte alla religione ufficiale, costituisce dapprima un'*eresia*. L'eresia è un'affermazione religiosa aberrante dal magistero tradizionale costituitosi in seno ad una determinata confessione religiosa. Essa provoca di rimbalzo un movimento di difesa in seno alla comunità religiosa, la quale si preserva dal contagio della nuova affermazione, condannando l'eretico e precisando col maggior rigore possibile il senso dell'insegnamento tradizionale. Così si manifesta la seconda funzione del dogma, funzione preservatrice e tutelatrice della purezza della fede tradizionale, mediante la condanna di tutte le nuove interpretazioni temerarie e la determinazione definitiva dell'unico vero significato degl'insegnamenti fondamentali e costitutivi d'una particolare religione. Allora si rinsalda la confessione religiosa: il membro della comunità diventa fedele, se aderisce formalmente al *credo* formulato in tutte le sue parti, ossia *se confessa* e *professa* un corpo di verità di fede galvanizzato nei dogmi. Ma l'eretico condannato, se la sua voce non rimane isolata, può diventare a sua volta il centro di un movimento di riforma religiosa, il quale tende a costituirsi in confessione con la stessa dialettica imperante nella religione in seno alla quale apparve come eresia.

Il culto. — Il culto è l'insieme degli atti con i quali il soggetto individuale realizza e promuove il mondo della vita religiosa. Esso ha le sue remote origini nella magia, ch'è la forma primitiva di attività pratica da cui è germinata l'esperienza religiosa, la quale, sostituendosi alla magia, ha conservato certi atti propri di questa. Il nostro compito non è di rintracciare la genesi e l'evoluzione storica del culto come

elemento della religione, bensì quello di rilevare il significato e la funzione del culto nella vita religiosa.[1]

L'atto religioso individuale è una caratteristica reazione del soggetto alla realtà cosmica (compresa la vita sociale) consistente, come s'è visto, nel suscitare un sentimento attivo di salvezza dell'individuo da ogni causa perturbatrice e mortificatrice della vita, mediante l'elevazione del soggetto umano al livello della realtà assoluta. Tale sentimento si concretizza non solo in espressioni conoscitive che traducono l'intuizione affettiva sul piano della ragione, ma anche in atti pratici che traducono l'intuizione attiva nell'esperienza viva del soggetto individuale. Questi atti pratici di realizzazione della vita religiosa sono, come le reazioni sentimentali, indefinitamente variabili. Ma quando la vita religiosa si socializza, gli atti pratici si fissano in un insieme di forme stabili che costituiscono il *culto*, il quale permette la ripetibilità e la propagazione di una determinata esperienza religiosa in seno ad una collettività. In tal guisa il culto diventa, come il dogma, un mezzo di conservazione e di preservazione dell'esperienza religiosa. Però, il culto non esaurisce la sua funzione nell'immobilizzarsi, come il dogma, in certe formule inerti e sterili, e non impedisce l'insorgere di nuove esperienze religiose individuali. Anzi in un certo senso le condiziona e le favorisce, come ha osservato Charles Hauter,[2] giacchè offre un alimento alla potenziale e latente capacità individuale di vivere religiosamente. « Sotto la monotonia e la regolarità dei gesti che caratterizzano l'esercizio di ogni *culto*, le individua-

---

[1] Cfr. R. WILL, *Le culte* (Etude d'histoire et de philosophie religieuse). Alcan, 2 voll. 1929.

[2] *Essai sur l'objet religieux*, Alcan, 1928.

lità spirituali devono tanto più affermarsi quanto più la tendenza *unificatrice* del culto primitivo si esaurisce interamente nel compimento dei gesti e dei riti ».[1] Nè nuoce la relativa povertà rituale primitiva allo sviluppo della personalità individuale: « Il carattere quasi esclusivamente rituale e — dal punto di vista d'una moralità avanzata — neutro della religione primitiva, lasciava l'anima dei fedeli al gioco dei suoi *propri* movimenti spontanei, senza modellarli in quadri prestabiliti. I germi individuali hanno potuto svilupparsi e finalmente schiudersi nella sfera cosciente ».[2] D'altra parte l'uniformità del culto può riuscire benefica in quanto impedisce il sorgere di riti stravaganti che non abbiano la sanzione di una viva esperienza sociale. Un individualismo culturale sregolato potrebberi portare la religione alle forme barbariche già superate.

L'evoluzione del culto religioso è orientata dalla esteriorità e materialità delle forme primitive alla interiorità ed alla spiritualità delle religioni morali superiori, nelle quali si ha l'intima fusione dello spirito individuale con la realtà soprannaturale che lo satura interamente. Perciò l'esperienza religiosa può culminare in una pienezza di vita interiore che arriva a fare a meno del culto esterno. Il quale, per altro, può anche persistere per inerzia, dissociato dalla fede e immobilizzato in certi meccanismi esteriori senza alcuna risonanza interiore. In questo caso il culto ha esaurito la sua funzione, perchè ha perduto la sua virtualità suscitatrice d'intime ed originali esperienze religiose.

---

[1] *Op. cit.*, p. 98.
[2] *Ibid.*, p. 98.

La preghiera. — Uno dei mezzi più significativi e più costanti del culto è la *preghiera*, che ha anch'essa un'evoluzione psicologica e storica che va dalle religioni primitive e barbariche a quelle superiori e puramente spiritualistiche.[1] Dall'offerta materiale e dalla richiesta ugualmente utilitaria, che caratterizzano le religioni primitive, la preghiera sale verso l'offerta di tutta la spiritualità individuale sull'altare della divinità vivente e operante nell'universo, e si concretizza non nell'angosciata domanda della salvezza da un pericolo imminente che minaccia la vita temporale, ma nel fervoroso proposito di vivere nel trionfo della vita eterna: « *adveniat regnum tuum* »! Il valore religioso della preghiera non consiste nella ripetizione d'una formula stereotipata — che si fissa per un processo parallelo alla formazione del dogma — ma nella elevazione dell'anima dalla considerazione della realtà effimera alla superiore sfera dell'infinito e dell'assoluto. L'invocazione nella forma realistica e dualistica di un appello alla personalità del divino non è un elemento essenziale e permanente della preghiera: essa è l'espressione psicologica contingente che caratterizza una determinata esperienza storica della vita religiosa. Il valore della preghiera è nell'energica rinunzia che il soggetto fa alla sfera mondana, nella ardente liberazione dalla servitù della carne e della natura e nell'affermazione energica (che assume la forma d'una realizzazione invocata e richiesta con tutta l'anima) dell'eterno ossia del valore della vita secondo lo spirito: « *fiat voluntas tua!* ». Quando la preghiera ha

---

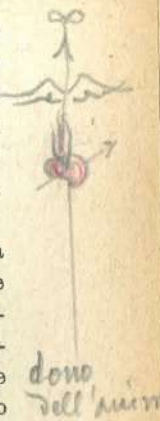
[1] Cfr. Fernand Ménégoz, *Le problème de la prière. Principe d'une revision de la méthode théologique*, Strasbourg, Librairie Istra, 1925.

raggiunto le vette immacolate della purezza della vita secondo lo spirito eterno ed infinito, essa apre all'anima anela il panorama della più alta realizzazione della vita religiosa nella quale, cadute le barriere della sensibilità spazio-temporale, lo spirito finito vive nell'infinito: « *vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus* », (S. Paolo).

Giustamente il Le Roy afferma che la ricerca della verità essenziale della religione dev'essere esplicitamente preghiera, e non soltanto analisi e riflessione. La preghiera è l'esperienza effettiva della ricerca di Dio, perchè implica il dono che l'anima fa di sè all'ideale motore che la sollecita e l'attrae. Ogni altro metodo di ricerca è ateo nel suo principio, perchè tratta Dio come una materia inerte e quindi lo nega nell'atto stesso col quale pretende cercarlo. Ma quale preghiera? Non si tratta di formule rituali o di parole abbondanti:

« Io non sono niente, io non so niente, se non che mi veggo pieno di bisogni e di miserie, pieno d'ignoranza, d'incertezza e d'angoscia. Ma io mi oriento, io mi rivolgo interiormente verso un ideale di spiritualità sempre più alta e più pura; io voglio il bene, anche se non è conosciuto da me; io aspiro ed io spero; io imploro, mi apro e mi dono al Dio di cui sento nel più intimo del mio cuore la mozione ispiratrice; io voglio la luce, la invoco, so che nel suo fondo misterioso è vita ed amore; confido ch'essa mi risponderà e acconsento fin d'ora a tutto ciò che chiederà da me ».[1]

dono dell'anima

[1] E. Le Roy, *op. cit.*, pp. 311-12.

Capitolo III.

Religione e politica.

Se la religione non deriva dalla società, ma trova in questa soltanto lo stimolo e le condizioni del suo sorgere e svilupparsi, vi si inserisce però e diventa una forza che agisce nella sfera della vita sociale. Siccome tutte le manifestazioni della vita umana, quando assumono significato sociale, rientrano nell'orbita dell'attività politica, ch'è l'attività organizzatrice di tutte le forme della vita spirituale nell'interesse della cooperazione sociale e per la promozione della vita razionale dell'uomo, la religione s'incontra necessariamente con la politica nella sua esplicazione. Tale incontro non è neutro, ma tende a modificare entrambe le attività.

Il problema dei rapporti tra religione e politica presenta un doppio interesse, storico e filosofico. A noi non interessa rintracciare lo sviluppo di tale problema sul terreno della storia, per quanto sarebbe sommamente interessante seguire le vicende storiche di tale rapporto. Noi rimaniamo nel campo puramente formale del rapporto tra religione e politica: ossia vogliamo precisare le condizioni ideali che rendono possibile la pensabilità corretta di tale rapporto.

1) In primo luogo può concepirsi un rapporto di subordinazione della politica alla religione? Oppure c'è una contraddizione insita in tale rapporto, per cui quando, per speciali condizioni storiche, esso si è realizzato, la sua durata è stata breve ed è stata insidiata da fermenti di lotta implacabile?

Subordinare la politica alla religione significa annullare la dialettica immanente nelle forme profane dello spirito, le quali organizzano la vita nell'orbita dei rapporti umani quali si presentano nell'esperienza spazio-temporale, e non quali potrebbero concepirsi sotto l'influenza di una disciplina che sottopone il processo della vita temporale all'azione normativa dell'esigenza religiosa che, per natura sua, è intemporale ed ultrastorica. Le forme dello spirito sono tutte autonome nella loro esplicazione: e come non è concepibile una subordinazione di forma a forma nell'interno dell'esperienza spazio-temporale, così non sarebbe concepibile la subordinazione di una forma qualsiasi alla religione, che trascende la sfera della vita mondana.

La subordinazione della politica alla religione paralizza la vita politica e dà alla religione un significato, una portata ed una influenza che la degradano e ne contaminano la funzione nella vita dello spirito. La politica è politica in quanto è giuoco d'interessi temporali, mondani, profani, non estramondani e soprannaturali. Se la vita politica si piegasse sotto l'azione unificatrice della religione, languirebbero tutte le forme dell'attività civilizzatrice e s'inaridirebbero tutte le fonti del benessere sociale, l'industria, il commercio, la tecnica, ecc., soffocate dall'anelito verso gl'interessi estramondani e soprannaturali che caratterizzano la vita religiosa. La religione d'altra parte se investe la

vita politica e riempie e colorisce di sè le attività mondane, non può non subirne l'influenza nell'atto stesso di dirigerle. Infatti essa è costretta ad accettarle, a riconoscerle, a giustificarle per orientarle verso i suoi scopi. Ma riconoscere gl'interessi mondani significa abbassare l'eterno ed il soprannaturale a ciò ch'è effimero e contingente: significa giustificare, in nome di Dio, la cupidigia e la sete dei beni terreni. La religione, come abbiamo precisato, non giustifica, non dirige nè prosegue le forme mondane della vita; essa le oltrepassa semplicemente, capovolgendo i valori. Essa distoglie lo sguardo dagl'interessi terreni e temporali; non li riconosce, ma li *tollera* come necessità contingenti dalle quali bisogna liberarsi per affermare il «*porro unum necessarium*», il Regno di Dio, la salute eterna.

2) Può concepirsi il rapporto inverso di subordinazione della religione alla politica?

La religione o è liberazione dell'uomo da ogni interesse mondano, o è finzione, superstizione, ozioso passatempo, se pure non è una nuova tirannide spirituale. Essa non può diventare un momento della vita politica senza corrompersi intimamente. La religione abbassata a strumento dell'attività politica, perde la sua caratteristica di suprema liberatrice dell'uomo da ogni lusinga terrena, da ogni necessità materiale, da ogni limite illusorio della sensibilità, per diventare la peggiore servitù che possa avvilire l'uomo. Infatti, trascinata nel vortice mutevole degl'interessi mondani, priva di vera autonomia, essa compie la funzione di aguzzina del potere politico: giustifica e coonesta ogni arbitrio, ogni sopruso, ogni violenza perpetrata contro la radicale e insopprimibile libertà umana, chiude l'uomo

nei cancelli della sensibilità invece di liberarnelo e lanciarlo intrepido alla conquista dei beni dello spirito.

Ma si giova forse la politica da un tale asservimento? A volte può sembrare giustificata dall'utilità l'inserzione della religione nel circolo degl'interessi mondani; ma il vantaggio è apparente, effimero, ed è scontato da due gravi danni:

a) Assoggettando la libera vita religiosa alla disciplina esteriore, utilitaria e realistica dello Stato, si spegne lo slancio liberamente creativo dello spirito religioso: si crea il servilismo religioso, la concezione mercantile, bassamente utilitaristica della vita spirituale. Spegnendosi la libertà religiosa anche le altre libertà rimangono compromesse; la vita politica diventa una iniziazione alla servitù e lo Stato l'alimentazione di un esercito di servi e di mercenari.

b) Siccome la religione nella sua intima natura è libertà e rivendicazione suprema della libertà umana da ogni servilismo e da ogni tirannide, assoggettando la religione alla vita politica, si provoca per reazione la tendenza opposta di assoggettare la politica alla religione. Così lo Stato, mentre credeva di aver inserito la religione nei suoi scopi utilitari, si trova esautorato dinanzi alla religione, alla quale aveva pur offerto il braccio secolare, e diventa a sua volta un momento, uno scopo, un interesse della Chiesa.

3) Siccome non si può ammettere che la religione e la politica si combattano o s'ignorino a vicenda, l'unico modo di pensare il loro rapporto senza contraddizioni pericolose e insanabili è quello di concepirle entrambe come autonome nelle loro esigenze, eterogenee nelle loro funzioni, benchè liberamente interferenti tra loro.

La politica non ignora la religione, ma nemmeno le si sottomette o pretende di sottometterla a sè; bensì la riconosce come una forza liberamente sviluppantesi, come l'arte e la scienza. Siccome la funzione del potere politico è quello di garantire la cooperazione sociale nel suo fondamento essenziale, ch'è la libertà del cittadino, ne deriva che due sono i compiti fondamentali dello Stato verso la religione:

a) Non la *ostacola* nel suo nascimento e nel suo sviluppo. Se la ostacolasse, verrebbe a compromettere la radice da cui trae alimento ogni progresso, anche materiale: la libertà. Questo compito dello Stato verso la religione costituisce il fenomeno noto sotto il nome di *tolleranza*.

b) Pur non ostacolandola, *non permette* che l'azione della religione invada il campo della vita mondana: senza combatterla, tutela però energicamente la propria autonomia.

Se questo modo di concepire il rapporto tra Stato e Chiesa si chiama *laicità* dello Stato, accettiamo la designazione verbale, osservando che la laicità non ha un contenuto determinato e positivo che limiti l'azione dello Stato o diminuisca la vitalità della Chiesa. Essa ha solo un aspetto negativo che indica il mutuo riconoscimento di autonomia nella propria sfera e l'esigenza dialettica della mutua tolleranza, quando le due sfere, per la necessaria compenetrazione e coesistenza degli atteggiamenti spirituali, si intersecano nell'imprevedibile corso della vita spirituale.

Nel loro incontro, ciascuna delle due forme deve limitarsi di fronte all'altra; ed il limite non è diminuzione di autonomia, ma riconoscimento della propria sfera d'azione e della propria funzione. Lo Stato si

limita, perchè esso non può assorbire tutta la spiritualità umana e deve riconoscere la religione come forza autonoma, sprigionantesi da quella riserva inesauribile di risorse attive dinanzi all'enigma dell'universo ch'è l'anima umana, non sequestrabile e non ipotecabile da alcuna autorità politica.

Ma a sua volta si limita la Chiesa di fronte allo Stato, perchè la Chiesa non può pretendere d'invadere il campo delle attività mondane: essa nega dialetticamente il mondo, non lo dirige nè lo organizza. L'insegna perenne della religione è scolpita nelle ammonitrici parole del Cristo:

« *Regnum meum non est de hoc mundo* ».

Capitolo IV.

Religione e vita morale

Un altro problema importante che scaturisce dall'analisi della religione come manifestazione della vita associata è quello della sua relazione con la moralità. Siccome l'attività religiosa, come disciplina della vita spirituale, implica come suo momento essenziale una orientazione morale della condotta umana, è parso ad alcuni che la moralità non stesse da sè, non fosse cioè un'attività autonoma dello spirito, ma avesse nella religione il suo fondamento e fosse perciò un'attività subordinata alla religione. Vi sono stati di quelli poi che, per non subordinare la morale alla religione, l'hanno identificata con questa, traendo dalle premesse della tesi kantiana la conseguenza che la moralità è la manifestazione della stessa esigenza religiosa dell'uomo. Altri poi, non esitando a togliere alla moralità ogni autonomia, hanno fatto derivare addirittura in maniera empiricamente realistica e storica la morale dalle credenze religiose (tesi sociologica).

Tesi che fonda la moralità sulla religione. — Gli argomenti che si adducono a favore di questa tesi sono

due: il primo riguarda l'origine del dovere morale, il secondo il complemento ideale dell'esigenza etica.

1) Il dovere morale, si dice, non si spiega nè scientificamente nè filosoficamente. Il dovere sorpassa i quadri del sapere scientifico, perchè le leggi (nelle quali si assomma la conoscenza scientifica) sono leggi di possibilità, sono rapporti ipotetici tra termini la cui realtà è supposta data o dalla definizione (legge formale) o dall'esperienza (legge induttiva). Quindi la necessità ch'esse esprimono non è assoluta, ma è relativa o ad un'ipotesi o ad un'astrazione che la mente opera nella totalità dell'esperienza. Il dovere morale invece implica una necessità assoluta, un comando universale: non esprime un rapporto tra fatti, ma un'esigenza ch'è la condizione indispensabile del supremo valore che l'uomo possa attribuire a se stesso. Le leggi scientifiche a loro volta sono formulate al modo indicativo e non possono mai esprimersi al modo imperativo, secondo la fine osservazione del Poincaré.[1] Filosoficamente poi il dovere non può dedursi dalla natura razionale dell'uomo; esso supera l'uomo, giacchè si pone come norma assoluta ed incondizionata della volontà umana. La filosofia se vuole restare fedele al suo compito, ch'è quello di darci l'intelligibilità dell'essenza e della legge ultima della realtà nei limiti dell'esperienza, può presumere di dare una interpretazione del dovere che quadri con l'ordine razionale del mondo, ma non di darne una spiegazione razionale, che importa una giustificazione dell'obbligazione morale. Il dovere morale non si spiega se non mettendo l'uomo di fronte ad una realtà più vasta, trascendente e superiore all'individuo,

---

[1] *Dernières Pensées*, Paris, Flammarion, 1913, p. 225.

che non può essere se non la realtà assoluta che è la rivelazione della coscienza religiosa: Dio. Il dovere infatti è superiore alla natura, perchè è la realizzazione di fini indifferenti alla natura con mezzi che la natura esclude. Il sacrifizio, che è l'apice della perfezione morale, non si fonda nè sull'istinto dell'individuo che lo porta all'egoismo, nè sul diritto di un altro che non può essere maggiore del proprio. Il dovere implica un oggetto superiore di fronte al quale l'atteggiamento dell'uomo è la venerazione, il rispetto, la devozione. L'uomo che agisce secondo i dettami della coscienza morale compie un vero atto di fede religiosa. L'amore morale suppone una potenza superiore alla semplice natura abbandonata a se stessa; esso è amore di Dio nelle creature. S. Giovanni infatti dice che l'amore viene da Dio, e che se noi ci amiamo tra noi, Dio è in noi (1ª ep., IV, 7 e sgg.).

a) L'attività morale non può essere un processo senza termine, senza finalità. Essa è un'attività teleologica e tende al bene. Ma il bene morale è un ideale, un concetto: la sua perfezione è puramente formale. In realtà l'uomo morale non raggiunge mai completamente l'assoluta perfezione dell' ideale morale. Quindi è logico concepire che, se l'attività morale non deve essere un *progressus ad infinitum*, ossia un'attività che ha il suo termine finale perpetuamente fuori di sè, la religione ne rappresenti il coronamento ed il completamento ideale. La religione infatti s'installa direttamente nell'assoluto, è vita e comunione con l'assoluto. Nella vita religiosa il processo di perfezione morale trova la sua giustificazione e la sua forma finale. La virtù è coronata dalla santità.

Discussione. — Circa il primo argomento si deve

osservare: è vero che nessuna ragione scientifica del dovere è esauriente e potrebbe avere carattere obbligatorio; ma questo mena a conchiudere soltanto che il dovere è un'esigenza originaria della natura umana, come è originaria la ragione, anch'essa non deducibile da nessun dato della sensibilità. Riportare l'origine del dovere ad un principio trascendente l'individuo maschera l'illusione della spiegazione razionale del dovere, perchè in realtà non è Dio che fonda il dovere, ma è piuttcsto il dovere che fonda Dio; giacchè non si parte dalla religione per arrivare al dovere, ma si parte dal dovere per giungere a Dio come al principio supremo del dovere. Ora Dio non è oggetto di dimostrazione ma di fede; e fondare perciò la morale sulla trascendenza divina, non significa dare una spiegazione razionale del dovere, ma assumerlo come una realtà che oltrepassa la ragione. Inoltre fondare il dovere, che è una realtà direttamente attestataci dalla coscienza, sopra una realtà razionalmente ipotetica ed inverificabile, qual'è il soprannaturale, significa render ipotetico tutto l'ordine morale, come è ipotetico il principio trascendente a cui lo si vuole sospendere.

Se la religione non può costituire un valido punto di partenza della moralità, non ne costituisce nemmeno il coronamento finale. L'assoluto non ha lo stesso significato nella religione e nella morale. Nella religione l'assoluto è realtà che assorbe in sè il relativo ed il finito: nella morale è la forma ideale di un rapporto tra l'io ed il dovere, tra la coscienza e l'obbligazione morale. Lo spirito religioso è fuori dei termini della moralità, esso vive nell'assoluto; non vi tende, ma vi è assorbito: la volontà umana è fusa con quella divina e ripete: « Venga il regno tuo », « Sia fatta la tua vo-

lontà ». La santità, ch'è l'ideale religioso, non può essere il coronamento della virtù morale, ma la superazione definitiva della moralità ed il suo assorbimento nel piano della vita intemporale.

Ora un'attività che abbia come termine finale la sua sparizione non è più concepibile d'un'attività che non raggiunge mai il suo termine. Ma è poi vero che l'attività morale è un *progressus ad infinitum?* L'essenza della moralità consiste nell'essere un processo di unificazione razionale della condotta umana nei limiti dell'esperienza finita. Concepire un termine della moralità fuori dell'esperienza finita significa oltrepassare la funzione specifica della moralità. Perciò, come attività immanente all'esperienza, deve avere il suo termine in sè, non fuori di sè, ossia dev'essere un modo dell'esperienza, non una realtà trascendente l'esperienza. La moralità è l'unificazione dell'esperienza nel soggetto; e siccome l'esperienza non è mai chiusa e definitiva, ma è dinamica e progressiva, così l'ideale morale non è mai una realizzazione definitiva da parte dell'uomo, ma un continuo processo di unificazione d'un'esperienza che presenta sempre nuovi aspetti e nuovi problemi all'attività pratica dell'uomo.

Tesi che fa derivare storicamente la morale dalla religione. — La scuola sociologica, con a capo il Durkheim, sostiene che le origini della vita morale debbano ricercarsi nella religione la quale, nei nuclei umani primitivi, è il germe da cui derivano tutte le altre manifestazioni dell'attività sociale dell'uomo. La religione secondo Durkheim contiene in sè, fin dal principio, ma allo stato confuso, tutti gli elementi che, dissociandosi, combinandosi in mille guise tra loro, hanno dato origine alle diverse manifestazioni della

vita collettiva. La scienza e la poesia sono nate dai miti e dalle leggende, le arti plastiche dagli ornamenti religiosi e dalle cerimonie del culto, il diritto e la morale dalle pratiche rituali. Non possiamo comprendere la nostra rappresentazione del mondo, le nostre concezioni filosofiche sull'anima, sulla moralità, sulla vita, se non conosciamo le credenze religiose che ne sono state la forma primitiva. La parentela ha cominciato con l'essere un vincolo essenzialmente religioso; la pena, il contratto, il dono, l'omaggio sono trasformazione del sacrifizio espiatorio, contrattuale, comunicativo, onorario ecc. Ora tra tutte le forme dell'attività umana la morale è, secondo Durkheim, quella che porta più vive in sè le impronte della religione. Non si capirebbe niente dell'imperativo categorico, se si volesse prescindere dal modo come si costituiscono e s'impongono quelle rappresentazioni collettive che sono l'armatura della religione.

Per intendere i rapporti originali che esistono tra le forme elementari della vita religiosa e la moralità, bisogna precisare bene il significato che ha la religione presso la scuola sociologica, che ha permesso di avvicinare le religioni etiche a quelle naturali e di trovarne la caratteristica comune, che non consiste nell'elemento soprannaturale e nell'idea d'una divinità trascendente, che sono il prodotto d'una mentalità assai tardiva. Per Durkheim ed i suoi seguaci i caratteri della vita religiosa, ossia le forme essenziali del pensiero e della pratica religiosa, sono i seguenti: 1) la distinzione d'un mondo sacro da un mondo profano; 2) l'esistenza di riti diretti a regolare la comunicazione tra questi due mondi; 3) la formazione di miti che s'innestano su questi riti e assumono carattere imperativo in virtù

dell'autorità dei riti medesimi; 4) l'esistenza d'una comunità, d'una Chiesa, sorta per assicurare l'adempimento dei riti ed il rispetto delle credenze.[1]

Il compito della scuola sociologica è quello di trovare le cause permanenti da cui dipendono i caratteri essenziali dell'esperienza religiosa. E siccome tali cause sono tanto meglio riconoscibili quanto meno complicate sono le società in cui si verificano, ecco perchè i sociologi risalgono alle origini remote della vita religiosa, alle religioni totemistiche. Il *Totem* consiste in questo che il clan primitivo prende come segno di unione l'immagine d'un essere, spesso un animale, col quale i loro membri si sentono imparentati. Così l'aquila, la lepre ed il serpente nero diventano dei veri capi di famiglia. Coloro che appartengono a questa famiglia sono legati da un complesso di doveri verso l'animale totem. Se si deve uccidere un membro della sua specie, si comincia col domandargliene umilmente perdono. E se la specie è commestibile, o si astengono dal mangiarne o ne mangiano in certi giorni con speciali precauzioni.[2] Sorge e si forma la credenza in forme vaghe ed impersonali che danno vita e movimento alle cose: queste forze s'incarnano nell'animale totem, che apparisce come l'antenato divinizzato, che si reincarna di generazione in generazione e che è una specie di spirito generatore, di principio superiore ai corpi. Di qui la distinzione di mondo sacro e profano e l'origine dei riti rivolti a permettere il contatto rigeneratore tra questi due mondi, come si desume dalle

---

[1] Cfr. E DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, Alcan, Deuxième ed. revue, 1925, pp. 31 e sgg.

[2] *Op. cit.*, pp. 198-99.

famose cerimonie australiane dell' *Intichiuma*,[1] osservate presso le tribù degli *Arunta*.

Inoltre osservando bene l'origine dei miti, dei riti e delle credenze primitive si scopre, secondo Durkheim, un'altra ragione in conferma della tesi sociologica secondo la quale la genesi di tutte le manifestazioni dell'attività dell'uomo deve ricercarsi nella società. Come mai l'uomo avrebbe potuto concepire queste forze sacre, di natura spirituale, superiori a lui e sentirsene dominare, se non avesse avuto l'esperienza d'una realtà speciale che si sviluppa dalla comunione degli uomini tra loro, dalla quale l'individuo si è sentito, a volta a volta, umiliato e protetto, e verso la quale ha provato sentimenti di terrore e di amore? È l'esperienza della vita sociale quella che genera la religione. L'anima che la società comunica all'individuo, imponendogli un ideale di vita, è immaginata provenire da un essere superiore, in quanto realmente la società è un tale essere. E siccome questo essere ha bisogno di venire rigenerato periodicamente per mezzo dell'esaltazione degl'individui associati, ecco sorgere i riti ed i miti: nei primi si ottiene la rigenerazione morale del gruppo; nei secondi si ha una rappresentazione del rapporto tra le forze individuali e le forze collettive.

Se la religione è il veicolo della superiore realtà sociale, è facile vedere gli stretti legami che essa ha con la moralità. I primi doveri morali sono l'effetto di prescrizioni e di credenze religiose, come obbedire ai vecchi, vivere in pace coi vicini, evitare ogni commercio con le donne altrui, tali essendo, secondo Hovitt,

---

[1] Cfr. B. SPENCER and F. GILLEN, *Native Tribes of Central Australia* London, Macmillan, 1899; DURKHEIM, *op. cit.*, p. 465 e sgg.

le prescrizioni che le divinità impongono agli Australiani da lui osservati.[1] Non solo, ma la stessa genesi psicologica del dovere è condizionata dalle pratiche religiose. Quali sono gli elementi che si riscontrano nell'idea del dovere e nello stato di coscienza che lo accompagna? Sono due: l'idea che la forza materiale non è la sola che esista, che al di sopra dei fenomeni fisici s'innalzano delle realtà superiori, ed un sentimento di rispetto verso tali realtà. Il dovere infatti non nasce se non quando nell'uomo si stabilisce una gerarchia tra la ragione e la sensibilità, tra l'umanità e l'animalità. Il dovere suppone un imperativo, e ogni imperativo un'antitesi tra qualche cosa che deve realizzarsi e qualche cosa che deve mortificarsi. Orbene il primo impulso all'individuo per comprimere il suo egoismo è venuto dalle prescrizioni religiose, che facevano sorgere dinanzi a lui un mondo sacro come distinto dal mondo profano. Il sentimento di rispetto al diritto dell'assente o del debole è preceduto dal sentimento di terrore che inspirano le forze vaghe ed invisibili incarnate nell'animale-totem. L'immagine di un coccodrillo attaccato con un cordone rosso alle foglie d'un albero faceva esitare il ladro. Col timore entravano lo scrupolo ed il rispetto nella sua coscienza, ossia sorgevano quelle qualità che sono l'intimo nucleo della moralità.

Discussione della tesi sociologica. — Nella discussione della tesi suesposta bisogna distinguere i fondamenti propri della teoria sociologica dagli argomenti specifici addotti a sostegno della derivazione storica e

---

[1] Cfr. C. Bouglé, *Leçons de Sociologie sur l'évolution des Valeurs*, A. Colin, 1922, p. 139.

psicologica della morale dalla religione. La critica che investe i primi non si estende anche ai secondi. Perciò non è sufficiente scrollare i presupposti della teoria sociologica riguardo alla concezione della religione e della società. Per quest'ultima si è già osservato precedentemente come sia fallace la pretesa di derivare tutto il contenuto della coscienza individuale da una presunta esistenza della società indipendente dall'individuo. Quanto alla religione l'analisi del Durkheim può anche ritenersi esatta, a patto però di non intendere le caratteristiche della esperienza religiosa come tutte spiegate nelle religioni primitive, altrimenti non s'intenderebbe più il progresso della coscienza religiosa, e le cosiddette religioni morali sarebbero la ripetizione delle religioni naturalistiche. Esse sono delle tendenze iniziali, dei bisogni vagamente sentiti nelle religioni totemistiche e non proprietà e distinzioni chiare che la coscienza religiosa possegga fin dall'inizio.

A parte però questa critica, la tesi sociologica è inaccettabile per altre ragioni. Innanzi tutto non sono pochi gli storici dell'antichità in generale e delle religioni in particolare (Westermarck, King, d'Alviella, Meyer, Marillier ecc.) i quali si rifiutano di riconoscere una dipendenza originaria della moralità dalla religione, ed ammettono che l'alleanza sia un fatto tardivo non primitivo. Ma anche ammesso che il fenomeno morale non sia mai scompagnato dal fenomeno religioso, non si può provare che la coincidenza primitiva non sia la coesistenza di due funzioni originarie, ma l'espressione del rapporto di dipendenza funzionale causale della moralità dalla religione.

Infatti il rapporto morale, anche quando apparisce connesso col fatto religioso, scrutato bene nella sua

essenza, è un rapporto originario, che la coscienza religiosa non crea ma suppone. La moralità non ha altra condizione prossima che la ragione umana, la natura spirituale dell'uomo. L'esperienza morale è la conquista di un ordine della vita umana, di una giustificazione delle regole della condotta, mediante un criterio dell'agire umano nei limiti dei bisogni umani. Ammettiamo che l'esperienza morale sia un'esperienza sociale, sia la rivelazione d'un ordine della vita comune, ma non possiamo ammettere che la religione sia la forma primitiva di questo ordine sociale, e che le altre attività umane siano forme derivate. Storicamente tale prova non si può fare, perchè non si può provare che la comunità umana si sia innalzata alla rappresentazione della vita religiosa senza una qualsiasi esperienza morale. È più facile provare invece che l'umanità siasi innalzata dalla vita morale a quella religiosa, e che perciò la moralità abbia preceduto la religione; perchè, data la complessità degli elementi dell'esperienza religiosa, è inconcepibile che essi si siano prodotti simultaneamente e che non siano stati preceduti da embrionali esperienze di vita associata prima di costituire la comunità religiosa. Ma non è la prova storica che c'interessa, la quale, del resto, non può raggiungersi mai trattandosi delle origini. Noi non vogliamo provare nè la precedenza di una forma sull'altra nè la loro alleanza primitiva, ma semplicemente la fallacia della tesi sociologica che pone la religione come primitiva e la moralità come derivata, e intende il rapporto come derivazione causale. Noi sosteniamo che, anche se la religione ha preceduto la moralità — e non è dimostrato storicamente — la moralità non deriva e non dipende dalla religione, ma è una funzione indipendente dello

spirito umano. Essa ha per proprio compito l'unificazione dell'esperienza umana nella sua realtà obiettiva, umile, quotidiana; esperienza che produsse la tecnica prima e la scienza poi, senza che la religione vi partecipasse con i suoi elementi specifici. Insomma come la tecnica suppone un complesso di procedimenti autonomi dello spirito umano, per es. osservazioni ripetute di fenomeni, registrazione dei loro risultati, previsione delle conseguenze di certi fatti, ecc., che costituiscono la possibilità dello sviluppo stesso della vita umana; così la vita di relazione implica certi stati d'animo, certe manifestazioni di simpatia, certe esplosioni di sentimenti morali che, come le invenzioni tecniche, si svolgono in un campo libero e profano, ossia suppongono un esercizio non religioso delle attività umane.[1]

Certamente l'uomo primitivo non distingueva tra i suoi atti come distingue l'uomo moderno; non separava il punto di vista economico, morale, religioso, estetico ecc., ma viveva in una specie di nebulosa sentimentale, dove tutto era indistinto. E siccome in questa nebulosa primitiva l'individualità è poco sviluppata e l'uomo pensa più collettivamente che individualmente, le credenze religiose, che sono idee collettive, tendono a dare la loro impronta a tutte le manifestazioni umane e a dominare i fatti morali. Ma anche ammesso che

[1] Lo stesso Durkheim, mentre sostiene che tutte le grandi istituzioni sociali e le stesse categorie del pensiero scientifico hanno origine religiosa, è costretto a riconoscere che c'è una forma di attività sociale, l'attività economica, la quale non è stata espressamente riportata alla religione. Certo l'attività economica implica la tecnica, la quale deriva dalla magia e perciò indirettamente dalla religione; ma, pur essendoci dei rapporti tra i valori religiosi ed i valori economici, il Durkheim dichiara che la natura di questi rapporti non è stata ancora studiata (*op. cit.*, p. 598, nota 2).

le prime idee di bene e di male siano di ordine religioso, è provato con ciò che la religione produce la moralità? Dove l'uomo primitivo non distingue per mancanza di riflessione, noi dobbiamo distinguere e differenziare quello che, confuso ad un'osservazione superficiale, si rivela poi come indipendente e dotato di natura propria. Ora la prova migliore che la moralità è una funzione indipendente dello spirito umano si ha dal fatto che essa è venuta storicamente in conflitto con la religione, la qual cosa sarebbe inconcepibile se proprio in questa trovasse il suo principio generatore.

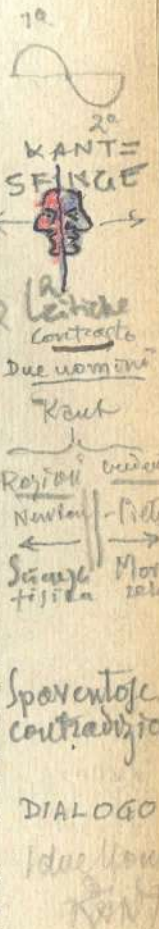
Dunque non può ritenersi come vera la tesi sociologica che fa della moralità un prodotto della religione. La moralità è un'esperienza autonoma, è un orientamento della condotta che si esplica attraverso criteri e norme indipendenti dai rapporti e dalle valutazioni che costituiscono l'esperienza religiosa. Il contenuto della coscienza religiosa implica un'altra prospettiva oltrepassante le direzioni della coscienza morale. La realtà rivelataci dalla religione non è implicata nella nozione del dovere; essa invece vi si appoggia, ossia si serve dell'esperienza morale come di uno stimolo o punto di partenza per una riorganizzazione della vita in cui l'ordine morale apparisca come un momento dell'ordine assoluto della realtà.

Differenze tra religione e morale. — Kant è stato il precursore della tesi, che oggi ha parecchi sostenitori dentro e fuori della religione cattolica, della identificazione della morale con la religione.

È noto il profondo distacco che c'è tra la Critica della R. Pura e la Critica della R. Pratica, che è poi il fermento attivo di tutte le interpretazioni e discussioni diverse del pensiero kantiano, che lo rendono inesau-

ribile come le grandi opere della Natura. Se Kant avesse svolto la Critica della R. Pratica seguendo le linee maestre della Critica della R. Pura ci avrebbe dato una costruzione armonica coerente in tutte le sue parti, che si poteva accettare o respingere in blocco, ma limitata e perciò forse anche superata dalla storia effettiva del pensiero filosofico. Invece Kant è lì: come una sfinge che sfida tutti gli sforzi d'interpretazione e di superamento e si aderge invitto su due secoli di speculazione. Come si spiega questo singolare fenomeno di vitalità di un pensiero filosofico?

A me sembra che l'unico modo per spiegare il radicale contrasto che c'è tra le due critiche sia quello indicato dal Simmel: leggere tra le linee d'un autore le intenzioni profonde e scoprire il fondo ultimo del suo pensiero. Kant era razionalista ed era anche credente. Perciò la sua speculazione è governata da questa intenzione fondamentale: conciliare la fisica di Newton (di cui la Critica della R. Pura aveva stabilito la validità razionale) con la morale pietista (di cui la Critica della R. Pratica stabilisce la giustificazione fondandola sull'esistenza di Dio e sull'immortalità dell'anima). Ecco il vero Kant che ci tortura ancora col peso dei suoi formidabili problemi e delle sue spaventose contraddizioni. In lui ci sono due uomini, ossia due atteggiamenti spirituali diversissimi, il razionalista ed il credente che muovono da opposti interessi e da opposte prospettive della realtà: il dialogo tra questi due uomini è lo svolgimento dell'opera kantiana.

Il razionalismo della fisica newtoniana ignora Dio e ammette al suo posto l'attività originaria della mente umana che crea l'universo della scienza mediante l'azione legislatrice delle categorie dell'intelletto che

trasformano il dato sensoriale in concetto scientifico. La conoscenza è sintesi a priori di due fattori: il dato proveniente da una oscura fonte esterna allo spirito (la sensazione per Kant è passiva) e le forme originarie dell'intelletto. La conoscenza è chiusa entro i limiti dell'esperienza ed è valida entro tali limiti: qualunque tentativo di sorpassare l'esperienza mediante un uso metempirico delle categorie genera paralogismi e contraddizioni insanabili.

Quindi l'anima-sostanza immateriale, Iddio causa prima ed unica del mondo ecc. sono affermazioni destituite di significato intelligibile, perchè rispondono ad un uso illegittimo delle categorie conoscitive. E sta bene per il Kant razionalista della Critica della R. Pura. Ma se apriamo la Critica della R. Pratica, Dio e l'anima — che erano paralogismi per la ragione teoretica — diventano il fulcro, l'asse di tutto l'ordine morale, sono necessari per la concepibilità della moralità, diventano postulati indispensabili di qualsiasi costruzione intelligibile dell'ordine morale. Non è contraddittorio ciò? E non era palese allo stesso Kant la contraddizione? Sicuro, ma egli cercò di evitarla, postulando un uso pratico della ragione, un uso tale per cui ciò ch'era indimostrabile ed anche assurdo dal punto di vista della ragione teoretica diventa reale e necessario dal punto di vista della ragion pratica.

Era necessario rompere l'unità della ragione ed aprire una dualità insanabile tra conoscenza razionale e fede morale? A me sembra di no: la ragione è una sola in tutti i suoi usi, perchè dappertutto essa è esigenza d'intelligibilità della realtà.

Possiamo bensì parlare di uno spirito teoretico e di uno spirito pratico, cioè di due momenti diversi della

vita spirituale dei quali però la ragione cerca sempre univocamente l'intelligibilità. Quindi non è ammissibile alcun uso diverso delle categorie conoscitive dal punto di vista pratico: l'uso delle categorie logiche è uno solo, ed è teoretico. Se esso manda in ruina l'antico ontologismo della metafisica tradizionale, non lo salva più nemmeno nell'uso pratico delle medesime categorie. Le realtà rivelateci dall'uso pratico della ragione fanno sempre parte della speculazione teoretica: quindi, o la ragion pratica assorbe anche la speculazione della ragion pura superandola; o questa, rimanendo sovrana legislatrice della conoscenza in ogni ordine del reale, pronunzia l'illusorietà delle pretese rivelazioni della ragion pratica.

In ogni modo la soluzione kantiana è entrata trionfalmente nella storia del pensiero religioso, perchè ha offerto il modo di salvare l'antico e tradizionale oggetto della fede religiosa dagli attacchi della critica razionalistica. Così alle prove teoretiche dell'esistenza di Dio si è sostituita come unica irrefragabile prova quella morale, e la realtà dell'esperienza religiosa è venuta a identificarsi con la realtà dell'ordine morale. E, siccome la realtà morale persiste attraverso tutte le variazioni della speculazione come una necessità scaturiente dalla vita stessa dello spirito, accostare la religione alla morale fino a identificarla con questa, è parso il modo migliore per garantire l'universale validità dell'esperienza religiosa.

E l'identificazione è stata feconda di sviluppi. Essa è stata sostenuta non solo da pensatori, come il Le Roy ed il Blondel, i quali non hanno rinunziato a mantenere alla religione l'antico suo oggetto tradizionale, la realtà del soprannaturale come realtà di un Dio tra-

scendente l'uomo, benchè concepito secondo le esigenze della dialettica dell'idealismo filosofico, ma anche da altri che, come il Loisy, hanno abbandonato la maniera trascendente di concepire il Dio vivente nello spirito umano.

A parte la differenza speculativa e concettuale nel concepire la realtà del soprannaturale, tutti questi pensatori convengono nel riconoscere nella vita morale il segno più tangibile, l'indice più sicuro della realtà della religione. Tipica è l'asserzione del Le Roy, il quale esplicitamente riconosce che la religione s'identifica col primato dell'esperienza morale. Ora in questa tesi si rileva facilmente una duplice sopravvivenza della speculazione kantiana, da cui non si è liberata ancora la filosofia della religione. La prima consiste nel concepire la religione come qualcosa che domina dall'esterno la vita dello spirito, invece di considerarla come una manifestazione, un prodotto dell'attività creatrice dello spirito umano. Così si mantiene invincibile l'esigenza di legare la religione alla fede nell'esistenza di Dio, come Realtà indipendente dall'uomo e creatrice dell'uomo. E siccome questa esigenza con Kant si è rifugiata nell'ordine morale, si è appoggiata la religione alla morale.

La seconda consiste nel concepire la religione come l'organo della conoscenza speciale della realtà ultima delle cose e dell'ordine essenziale del mondo e, in conseguenza, nel fare della religione la forma suprema e fondamentale della vita spirituale, quella cioè che contiene le condizioni di sviluppo di tutte le altre forme. A questa esigenza non si è sottratto nemmeno il Loisy, che per altri rispetti ha spinto lo sguardo sì acutamente e profondamente nella vita spirituale da riuscire uno

dei più insigni sappresentanti della laicità della vita religiosa moderna.

Ora la prima sopravvivenza della speculazione kantiana cade, quando si approfondiscono i rapporti tra religione e filosofia. Dio è originariamente un bisogno della coscienza religiosa; ma qualunque concetto la mente umana si formi di esso e qualunque prova escogiti per dimostrarne l'esistenza appartengono sempre alla speculazione filosofica. Quindi non è la morale quella che rivela la realtà irrefutabile di Dio (perchè ricusarla significa subirla, porla, nonostante la negazione, secondo Le Roy e Blondel) e della religione, ma è la speculazione razionale che sovrappone alla realtà morale un determinato concetto di Dio come principio di spiegazione di essa.

Quanto alla seconda esigenza, essa è una tardiva sopravvivenza del concetto sostanzialistico e realistico tanto dello spirito umano quanto dell'universo. Il bisogno di trovare alla religione un appoggio nella natura universale delle cose e di darle come meta il coronamento della vita spirituale è un'aggiunta estrinseca, antropomorfica derivante dal concetto di un reale chiuso in sè e immobile nella sua sostanziale unità e dello spirito come percorrente un'evoluzione estrinseca allo scopo ultimo e definitivo della sua vita in cui il suo slancio creativo si acqueta e si esaurisce.

Se invece si cerca di comprendere la religione nella sua genesi, nel suo significato e nel suo valore in rapporto allo spirito umano ed alle sue forme creatrici dell'esperienza, cadono tutti gli scopi antropomorfici e le finalità conoscitive e realistiche che si attribuiscono all'attività religiosa, e questa apparisce come uno slancio liberamente creativo d'un'esperienza alla quale la

vita morale può fornire solo lo stimolo o il punto di partenza.

Di ciò s'è accorto lo stesso Le Roy quando, volendo serrare più da vicino la specifica funzione della religione nella vita spirituale, riconosce che la morale è inconfondibile con la religione.[1] Infatti egli assegna due differenze che sembrano precise ed accettabili, purchè vengano integrate in una concezione rigorosamente immanentistica della vita spirituale.

In primo luogo egli osserva che la caratteristica della moralità consiste in ciò: *obbligazione e libertà.* L'uomo ha un compito: realizzarsi come spirito, e questo compito è un dovere. La morale non va più in là: « *Fa ciò che devi, avvenga che può* ». Ecco la morale: essa ci lascia alle sole nostre forze; non va più in là; non ci dice se il nostro dovere abbia più profonde e più secrete radici nel seno della natura, da cui viene l'assicurazione del trionfo. La morale prepara la vita religiosa, la quale si preoccupa di ciò che avverrà. Questa ci dice anche ciò che noi dobbiamo essere (implica la morale); ma ci apporta il mezzo per diventarlo; pretende liberarci dal male, fondare la speranza, aprire le sorgenti dell'amore. Come dottrina, dice il Le Roy, essa potrebbe definirsi « l'ontologia dei valori ».

Questa osservazione del Le Roy è esatta, ma va liberata da una certa sopravvivenza di ontologismo metafisico. La religione è la suprema garanzia della realizzazione dei valori morali, appunto perchè è una trasvalutazione dell'ordine morale, il quale cessa per l'uomo religioso di essere fondato sulla ragione ed è invece realizzato dalla stessa volontà rigeneratrice dell'uomo,

[1] E. Le Roy, *Le problème de Dieu*, p. 301 e sgg.

in una nuova esperienza ch'è presa di possesso dell'ordine assoluto del reale.

In secondo luogo il Le Roy osserva giustamente che, mentre la morale ha finito la sua opera quando ha stabilito una teoria della pratica, la religione spinge lo sforzo per assicurare una pratica della teoria. Essa vuole garantire l'efficacia del volere per mezzo d'una sorgente di forze che hanno le loro radici in un altro ordine di realtà che oltrepassa il mondo dell'esperienza sensibile. La religione consiste nei rapporti di azione vissuta con le realtà dell'al di là, col soprannaturale vivente e agente fin da questa vita mortale: essa apre un'altra prospettiva di vita: l'eternità.

Magnifiche parole coteste, purchè attraverso di esse non si insinui il realismo dell'immaginazione che concepisce ontologicamente e antropomorficamente l'al di là, ch'è il palpito della vita religiosa. È ben detto che il carattere specifico della religione consiste nei rapporti di azione vissuta con ciò che oltrepassa il mondo dell'esperienza sensibile. Ma non bisogna immaginare prima l'uomo, poi l'esperienza sensibile e in ultimo l'ordine soprannaturale dell'esperienza religiosa, come tanti piani di realtà distinti e comunicanti. L'uomo che vive religiosamente non fa che realizzare la spiritualità del suo essere in una maniera radicalmente nuova e perciò eterogenea all'ordine spazio-temporale dell'esperienza sensibile. Egli attinge l'eterno, l'infinito, l'assoluto, non in quanto ha trovato il fondamento ultimo dell'esperienza, ma perchè si è liberato dal mondo finito ed illusorio della sensibilità. Finchè si resta nei termini del tempo e dello spazio (e tutte le attività umane sono legate alla trama illusoria dell'esperienza spazio-temporale o per la forma o per il loro contenuto)

il circolo non si chiude, e nel cuore dell'uomo si riaccende senza posa l'ansia verso l'impossibile ma necessario sforzo di realizzare l'infinito e l'eterno nel finito e nel tempo. Solo la religione chiude il circolo, perchè balza al di là del suo principio generatore: cade allora il velo d'Iside e l'uomo non cerca il trionfo dei valori spirituali sul piano dell'esperienza sensibile, perchè li possiede nella loro radice intemporale, nella loro inesauribile sorgente.

CAPITOLO V.

Religione ed attività educativa.

Il problema dell'educabilità dell'attività religiosa consiste nell'indagare in che modo la religione può diventare un momento del processo educativo.

L'attività educativa, scrivevo altrove,[1] non cambia la natura delle forme spirituali, ma le assume sotto una significazione diversa dalla loro immediata manifestazione, ossia conferisce loro un nuovo ritmo di espansione nella totalità della vita. Così l'arte, quando diventa un momento del processo educativo, non cessa di essere libera, ma acquista un nuovo significato che la rende solidale con le altre forme dello spirito. L'educazione non mira all'arte in quanto tale, ma all'uomo artista, allo spirito umano cioè di cui l'arte è una manifestazione. Essa non ha canoni per l'arte, bensì li ha per l'uomo artista; similmente non ha canoni per la scienza, ma li ha per l'uomo scienziato. Se l'arte e la scienza sono dei valori spirituali, l'educazione è il

---

[1] Cfr. *Principî di una teoria dell'educazione come redenzione totale dell'uomo* in « Rivista di Filosofia », 1930, 2.

valore dei valori, è la sorgente perenne onde i valori si animano e si rinvigoriscono nella loro purezza originaria. Se la libertà fosse un principio inerte e statico, se fosse uno stato e non una conquista, se fosse una *realtà creata e non una creazione perenne*, l'educazione non costituirebbe una categoria di atti originali: essa sarebbe un duplicato inutile dello svolgimento spontaneo delle singole forme dello spirito. Ma poichè la libertà è un'ascensione dello spirito, è una liberazione da tutto ciò che lo limita, comunque si designi e interpreti tale limite; poichè la vita dello spirito tende a cristallizzare ed irrigidire lo slancio della creazione nel meccanismo brutale della cosa creata, l'educazione sorge come difesa della libertà originaria dello spirito contro la meccanizzazione di qualsiasi sua manifestazione. Essa vigila sulle ingannevoli prospettive e sulle facili materializzazioni della vita spirituale, sul dogmatismo fanatico delle specializzazioni, e si presenta come richiamo perenne all'inesausta loro radice, che è la creatività dello spirito. Quindi l'educazione non crea la religione, la quale sorge liberamente e si sviluppa per una sua dinamica interna. L'educazione crea l'organizzazione spirituale della religione, ossia la fusione di tutti gli atteggiamenti spirituali, compresa la religione, in quella maniera di essere della personalità che dicesi *cultura*.

Ora qui sorge un problema formidabile che sconvolge tutto quello che abbiamo detto finora intorno alla religione. Come può la religione diventare un momento del processo educativo, se essa è eterogenea alle altre forme dello spirito, se essa è un appello ad una realtà diversa da quella che rivelano ed organizzano le altre attività?

La questione dell'educabilità dell'attività religiosa risolleva il problema della natura e della funzione della religione e rimette in prospettiva il concetto della religione come forma finale dello sviluppo spirituale. Educabilità della religione, sì, ma nel senso che essa assolva e concluda definitivamente il compito della educazione, ponendosi al centro della vita spirituale come l'interesse supremo, come la fondamentale ed essenziale risposta ai martellanti quesiti intorno al significato ultimo di tutta la realtà, compresa l'esistenza spirituale e la destinazione di questa.

L'aspetto originale e soppramondano della forma religiosa dello spirito colpisce talmente che anche a me altra volta è parso non potersi parlare di educazione religiosa se non nel senso di risolvere nella forma religiosa dello spirito lo scopo complessivo dell'educazione.[1] Ma una più matura riflessione sulla natura della religione e della vita spirituale in generale fa scoprire la radice illusoria da cui nasce tale presunzione in favore della religione: il concetto realistico e sostanzialistico dello spirito ed il concetto della religione come rivelazione dell'ordine essenziale del mondo e perciò come contenente in sè le condizioni di sviluppo di tutte le altre forme. Invece se ci liberiamo da tale rappresentazione realistica della religione e dello spirito come radice della religione, e raggiungiamo un concetto più adeguato della vita spirituale come flusso perenne di atti sempre nuovi ed imprevedibili, sparisce la necessità di porre la religione al centro della vita spirituale come culmine ideale di tutto lo svolgimento dello spirito. E sparisce per conseguenza anche la contraddi-

[1] *Religione ed educazione* in «Rivista Pedagogica», 1927, VII-VIII.

zione tra l'attività educativa ed il concetto della religione come momento del processo educativo. Tutte le forme dello spirito sono originali ed irreducibili le une alle altre; ed ogni attività spirituale quando si svolge in concreto si presenta come una sintesi originale di tutta la vita spirituale. Organizzare le forme dello spirito nella cultura non può significare ridurle tutte sotto un comune denominatore, cancellare la loro spontaneità creatrice e la loro imprevedibilità di sviluppo; tale organizzazione sarebbe la meccanizzazione della vita spirituale.

La cultura non dev'essere concepita realisticamente come un possesso od uno stato acquisito, ma come un processo, una disciplina vitale, un orientamento spirituale. Organizzare le forme dello spirito nella cultura significa mantenere alla vita spirituale la radicale condizione della libera germinazione delle sue forme, del passaggio assolutamente spontaneo da forma a forma: significa impedire la cristallizzazione della vita spirituale in questa o quella forma che si assume come definitivo coronamento dello svolgimento dello spirito. Quindi educare religiosamente lo spirito non può significare altro che mantenere nella vita spirituale le condizioni del libero nascimento e del libero sviluppo della vita religiosa.

Ciò avviene in due modi:

1) ponendo lo spirito in condizioni favorevoli al libero sorgere dell'esperienza religiosa;

2) temperando gli eccessi dello spirito religioso, quando la religione minaccia di polarizzare in sè la ricchezza della vita spirituale con detrimento del libero svolgimento delle altre attività.

1) L'esperienza religiosa non può essere suggerita

direttamente come le altre esperienze, per es. la scientifica e la politica. Le altre forme dell'esperienza concernono interessi mentali o pratici presenti nelle manifestazioni elementari e quotidiane della vita; in un certo senso l'uomo pensa scientificamente già prima che l'educatore si prefigga d'iniziarlo alla vita scientifica ed agisce politicamente prima che lo Stato intervenga direttamente nel dirigere la sua vita pratica. Ma l'esperienza religiosa non è una reazione primitiva ed elementare dello spirito umano alle impressioni della natura esterna o della vita sociale; essa è complessa ed è una reazione profonda dello spirito che investe il significato ed il valore delle altre forme della vita spirituale. Perciò non si può provocare un'esperienza religiosa come si provoca un'esperienza scientifica di gabinetto, in cui sono sufficienti le condizioni di attendibilità del fenomeno secondo le previsioni formulate, perchè la mente nostra compia un'effettiva esperienza scientifica. L'esperienza religiosa è reazione originale, libera e profonda dell'io; essa sembra provocata o preparata da una lenta iniziazione, e tuttavia sorge per una illuminazione istantanea ed impreveduta che allarga l'orizzonte spirituale e dà il senso di nuove realtà, come se vaste nebbie si fossero improvvisamente diradate. La mistica, che contiene in forma eminente le condizioni da cui nasce la vita religiosa, parla di ineffabile rapimento dall'alto, di attrazione misteriosa, di folgorazione carismatica, ecc. E la teologia, che razionalizza il linguaggio della simbolica mistica, distingue tra grazia sufficiente e grazia efficace, e fa derivare la vita religiosa da un atto di grazia efficace assolutamente gratuito della Divinità. Perciò la nascita dell'esperienza religiosa si sottrae, come esplosione immediata dello

spirito, all'orbita dell'azione educativa, la quale può preparare le condizioni generali, remote di tale esperienza, ma non può pretendere di provocarla direttamente. Queste condizioni generali non sono raggruppabili nè elencabili in categorie distinte; esse variano storicamente secondo l'evoluzione della vita religiosa dei popoli e secondo le diverse fasi della psicologia individuale. Esse si possono indicare col vocabolo generale di *stimoli* della vita religiosa.

L'azione di questi stimoli varia secondo la civiltà di un popolo e il grado di cultura degli individui. Vi sono stimoli energici ed efficaci per alcuni, ma inerti ed insignificanti per altri. In generale sono stimoli efficaci quelli di natura morale che investono il destino ultimo dello spirito in rapporto alla caducità della esperienza fenomenica. Ma anche per questi stimoli morali profondi e sconvolgenti le radici dell'essere spirituale (vittoria dell'ingiustizia, del male morale, sconfitta temporanea della virtù, ecc.) vi sono nature refrattarie, opache, insensibili.

Eppure le sconfitte morali dovrebbero suscitare il presentimento di un nuovo ordine di valori, d'un nuovo livello di vita spirituale nel quale la distanza tra l'ideale ed il reale — ch'è la caratteristica ed il travaglio insieme della moralità — sia annullata col trasferimento di tutto l'essere umano nell'ordine della realtà assoluta (religione). Tuttavia vi sono nature refrattarie ed indifferenti a questa nuova esperienza spirituale. Le ragioni di questa forma abbastanza diffusa d'indifferenza religiosa sono due: 1) la piatta e rozza limitazione che proviene allo spirito dall'esercizio quotidiano dei suoi poteri onde in esso si chiude e si appaga egoisticamente. Di qui nasce la pigra attesa del trionfo dei

valori morali nel piano stesso di vita in cui apparve la loro sconfitta, laddove una inversione di prospettiva porrebbe lo spirito al centro di un'esperienza nuova (la religione) che implica il trionfo dell'ordine assoluto dei valori per il solo fatto di volerne la realizzazione (es. Gesù di fronte all'escatologia giudaica); 2) la confusione tra teologia e religione, per cui il discredito dell'una si ripercuote sull'altra determinando nello spirito gli atteggiamenti opposti a quelli che favoriscono la nascita dell'esperienza religiosa. Questi atteggiamenti costituiscono lo stato di coscienza caratteristico dell'*irreligiosità*. C'è un'irreligiosità teoretica ed un'irreligiosità sentimentale e pratica. La prima non ha radici solide, deriva dal pregiudizio di collegare la religione con una maniera particolare di concepire l'esistenza di Dio e la realtà soprannaturale come oggetto della vita religiosa. Più difficile è vincere la seconda irreligiosità che ha le sue radici in abiti sentimentali e pratici che perdurano col perdurare dell'esercizio normale delle attività profane dello spirito.

Contro tali abitudini la pedagogia religiosa è impotente: essa può soltanto insinuarsi ai margini dell'esercizio quotidiano delle attività spirituali ed invocare una pienezza di espansione, una ricchezza di slancio creativo, una più vasta capacità reattiva alle inesauste richieste della vita. In fondo vivere religiosamente è *liberarsi più e meglio da ogni limite,* da ogni piatta soddisfazione mondana che implica un doppio limite: quello della tendenza appagata e quello della coscienza che si bea di tale appagamento; è amare di più, comprendere di più, volere fino allo spasimo della adeguazione dell'io al tutto. Ma l'azione di tutti questi stimoli è sempre incerta e vaga. Nessuna forma dello

spirito contiene in sè le condizioni della nascita e dello sviluppo della vita religiosa. Onde è vano lo sforzo di coloro che insistono sulle immancabili imperfezioni di questa o di quella attività spirituale per acuire il desiderio che accompagna l'ansia della vita religiosa. Gli immensi dubbi della scienza appartengono all'essenza stessa della vita scientifica, e le ansie e le irrequietezze della coscienza morale sono il perenne fermento del progresso morale e non attendono nessun messia che redima l'uomo dalle imperfezioni morali per sollevarlo sulle sommità della santità. Dalla scienza, dall'arte, dalla morale l'uomo può balzare sulle vette della santità: ma quando vi si è sollevato per libero slancio creativo non può indicare retrospettivamente questa o quella forma di vita come causa della religione.

Sarà dato a chi ha: questo profondo detto evangelico contiene il breviario dell'educazione religiosa. Tutto riesce a promuovere, intensificare l'esperienza religiosa, purchè ci sia una embrionale vita religiosa. Lo stesso dicasi dell'insegnamento religioso. È piatta idolatria la pretesa di attenersi alla morta lettera di un testo sacro o alle cristallizzazioni razionali dell'esperienza vissuta dagli annunciatori religiosi per favorire la nascita e lo sviluppo dell'esperienza religiosa. Dogma, precetto, simbolo intuitivo, formula rituale sono i sostituti mentali che la religione assume quando l'atto religioso è stato vissuto e si vuole evocarne la realtà attraverso la scia che lascia nell'intelligenza. Chi volesse con i residui ideologici dell'atto religioso suscitare e promuovere l'esperienza religiosa farebbe come chi pretendesse di riprodurre il movimento reale del fiume con istantanee prese in diversi punti di esso. L'insegnamento religioso può avere un valore sussi-

diario solo se riesce ad essere una tecnica dell'espressione del sentimento religioso, che nasce e si sviluppa al di dentro della coscienza umana per libero slancio creativo.

2) In omaggio alla suprema libertà dello spirito che non deve sequestrarsi in alcuno dei suoi momenti, l'educazione religiosa ha un secondo compito: impedire le eccessive saturazioni e polarizzazioni della coscienza religiosa che arrestano il libero slancio creativo delle altre forme. E ciò in virtù della stessa dialettica invocata per il libero nascimento della vita religiosa. Come ci siamo insinuati nelle altre forme per impedirne la cristallizzazione e per mantenere in esse e su di esse sempre libero il movimento del soggetto spirituale che balza con ansia nuova di forma in forma, per rendere possibile l'esplosione del sentimento religioso, così dobbiamo vigilare ai margini stessi della vita religiosa per impedirne la meccanizzazione, la polarizzazione eccessiva che nuoce al libero slancio creativo delle altre forme di vita spirituale. Attività religiosa, sì, ma non l'idolatria della religione, non la cristallizzazione dello spirito nella vita religiosa. La vita religiosa è vita dello spirito, non vita sopravveniente dall'alto e riassorbente in sè definitivamente la totalità delle forme della vita. Lo spirito umano è anche religioso, ma non esclusivamente e totalitariamente religioso.

La dialettica che ci ha condotto a rivendicare l'autonomia della forma religiosa dello spirito è la stessa che ci costringe a riconoscere l'autonomia anche delle altre attività spirituali, e quindi a proclamare nella maniera più categorica e più decisa la *tolleranza* della forma religiosa dello spirito di fronte agli altri atteggiamenti

spirituali. Invece, per un errore di prospettiva avviene che, quando l'uomo ha raggiunto la pienezza della vita religiosa, facilmente cada vittima di due illusioni. Da una parte crede che la religione chiuda in sè la dialettica della vita spirituale; dall'altra crede che una determinata forma transitoria di vita religiosa esaurisca definitivamente la religiosità umana; onde diventa intollerante, fanatico, iconoclasta, persecutore degli eretici e dei miscredenti.

Quando la religione oblia la dialettica perenne che le ha dato origine diventa fanatismo. Il fanatismo non salva, non libera l'uomo, ma l'opprime, lo limita, lo riduce, lo rende servo di cieche passioni, strumento di vendette basse, che si orpellano del nome sacrosanto di Dio. Così la storia dei popoli si è macchiata di sangue umano per le guerre di religione e la civiltà ha avuto dei bruschi arresti per le persecuzioni al libero pensiero.

È superfluo dire che non c'è contraddizione tra libero pensiero e fede religiosa. Se il pensiero non fosse libero nemmeno la fede sorgerebbe; e se la scienza non progredisse con assoluta libertà, l'uomo religioso ripeterebbe ancora gli sterili atti dell'idolatria barbarica.

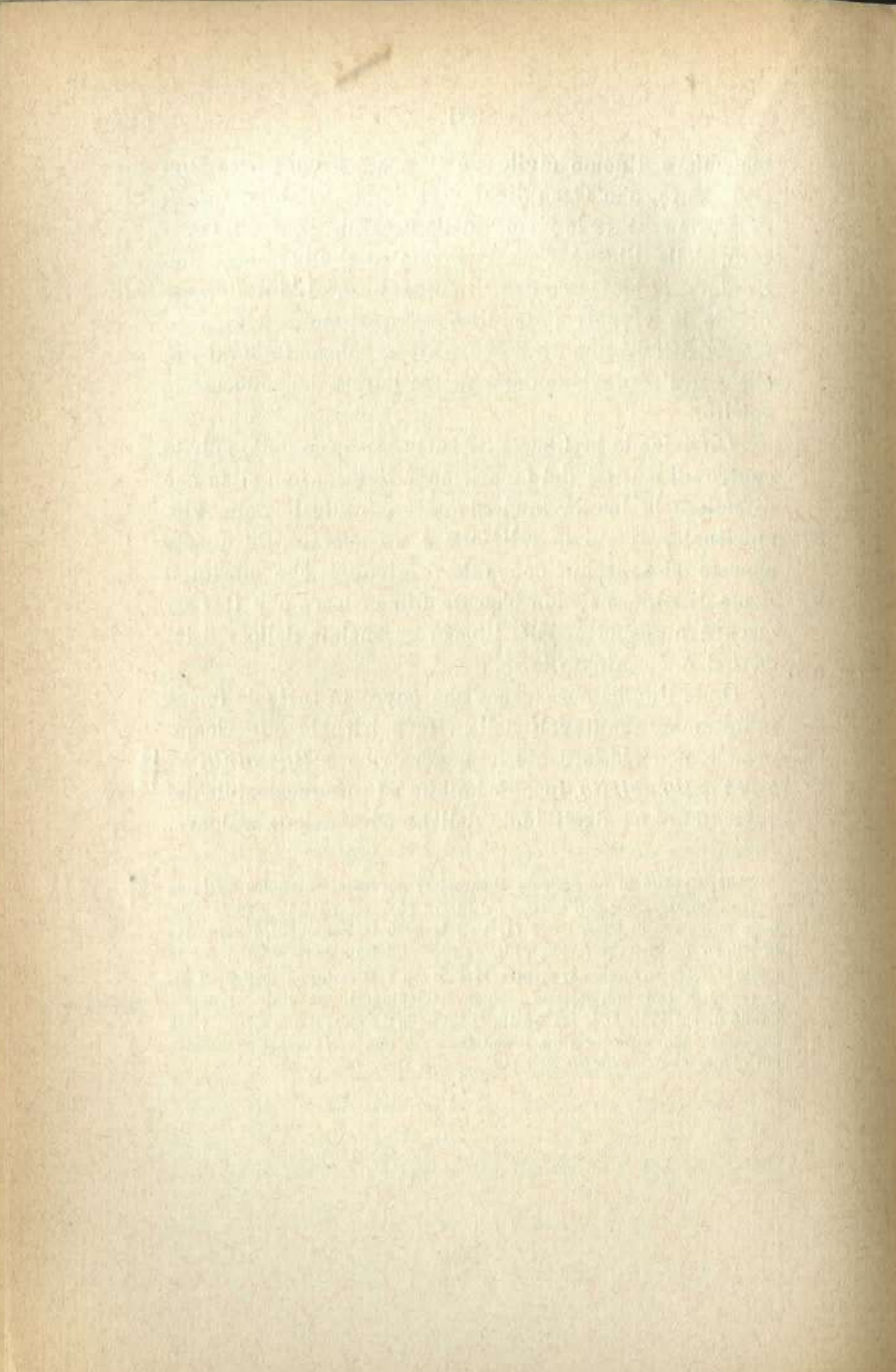
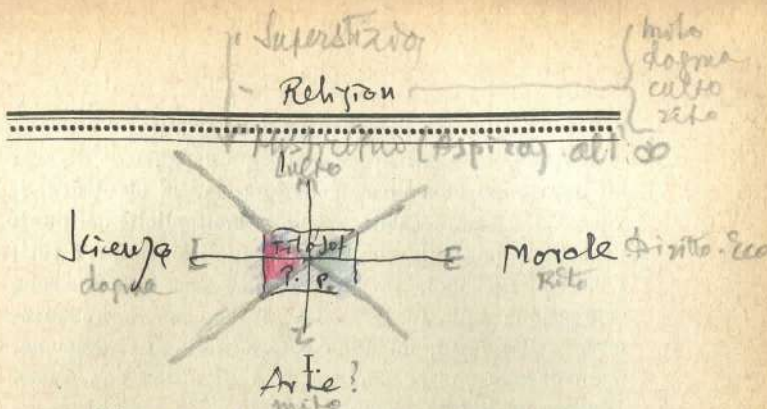
Per mascherare il predominio intollerante della religione nella vita dello spirito si è detto e si dice che è impossibile spiegare l'uomo con l'uomo, che l'uomo non basta a se stesso, e che la religione contiene il segreto della liberazione dell'uomo dalla sua radicale insufficienza. Si può rispondere che se lo spirito umano non fosse autosufficiente, appunto perchè radicalmente libero, non ci sarebbe la forma religiosa della vita, che di quella libertà è la più alta espressione. L'intolleranza religiosa è il peggiore delitto di cui si possa

macchiare l'uomo civile: è il peccato contro lo Spirito Santo, che Gesù dichiarava imperdonabile. Infatti essa rappresenta la rivolta della creatura contro il Creatore, della libertà riscattata contro il liberatore, dell'anima redenta contro il redentore. L'intollerante uccide le viventi possibilità di qualunque vita religiosa: di esso può dirsi che è un *sepolcro imbiancato,* che per l'adorazione della morta lettera ha soffocato lo spirito.

Difendendo la libertà di tutte le forme dello spirito contro gli eccessi del fanatismo religioso, non si fa che difendere la laicità fondamentale e radicale della vita spirituale, di cui la religione è un aspetto. Se questo aspetto si presenta con tale originalità che merita il nome di « sacro », non bisogna dimenticare che il « sacro » è un aspetto della libertà essenziale dello spirito da cui è germinato.[1]

Onde l'unica cosa sacra che sovrasta tutte le forme infinitamente mutevoli della vita spirituale e le ricomprende come la loro eterna generatrice è *l'assoluta libertà dello spirito,* insopprimibile ed insequestrabile dai vari adoratori degli idoli dell'immaginazione volgare.

[1] G. Gentile in un articolo di carattere puramente filosofico « *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio* » (Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Serie II, Vol. I, fasc. 1°, Zanichelli, 1932) mette in rilievo con bella enfasi la radicale libertà dello spirito umano, per la quale l'*uomo si fa uomo, mentre si afferma e si sviluppa dentro di lui la realtà di Dio:* « L'ateismo — non immaginario, ma reale — non è quello di chi nega Dio, ma quello di chi nega l'uomo; il quale, una volta che ci sia, trova prima o poi il suo Dio; ma una volta negato, trae seco nel niente ogni possibilità di adorazione di Dio » (pp. 9, 10).

Gentile contro
ATEISMO

APPENDICE

Filosofia, Religione, Educazione

I. — Il problema dei rapporti tra filosofia, religione ed educazione è uno dei più ardui problemi del pensiero umano, la cui soluzione non è spesso il risultato di un rigoroso procedimento logico, dopo che si è con la maggiore evidenza possibile precisato il significato dei termini tra i quali la nostra mente concepisce una relazione. Infatti gli equivoci, le oscurità, le petizioni di principio che si riscontrano in parecchi tentativi escogitati per definire tale rapporto dipendono dal non avere preliminarmente determinato in maniera univoca e chiara il significato dei termini tra i quali si è creduto scoprire un determinato rapporto. Onde è indispensabile chiarire e precisare il significato di queste grandi denominazioni della cultura umana che corrispondono ai nomi di: *Filosofia*, *Religione, Educazione.*

II. — Che cos'è la filosofia? La filosofia non ha sempre significato la stessa cosa; perciò è difficile dare una risposta univoca a tale domanda. Il significato della filosofia ha variato storicamente, perchè in realtà

non è esistita una filosofia, ma sono esistite ed esistono le filosofie, le quali differiscono tra loro per la diversa maniera onde concepiscono il metodo, la struttura, il valore del sapere. Tuttavia nella molteplicità dei punti di vista è possibile cogliere una qualità comune a tutti i sistemi filosofici, in quanto tutte le filosofie sono espressione della ragione. La ragione non è un principio bell'e fatto, ma è un potere in via di formazione, è un organo che si perfeziona e si affina con l'uso. L'uso che di tale organo facevano gli antichi è diverso da quello che ne facciamo noi oggi dopo le analisi di Bacone, di Descartes e di Kant. Quelli che verranno dopo l'attuale periodo di cultura ne faranno un uso anche più raffinato e più fecondo. Perciò la filosofia è variabile e perfettibile. Ma non sarebbe tale se non avesse una sua funzione specifica. Qual'è la funzione della filosofia? Essa non è altro che uno specifico esercizio dell'organo suo che è la ragione.

La funzione che adempie la filosofia è quella di cercare la razionalità della realtà nella sua totalità, di assimilare la realtà alla ragione, o anche, come si dice comunemente, di darci l'intelligibilità della realtà. Il modo onde si esplica tale funzione varia come variano i concetti stessi di ragione e di realtà, di cui non è il caso di delineare qui lo sviluppo storico. Ma sempre attraverso le molteplici vie percorse dalla ragione umana nel suo millenario cammino noi scorgiamo il permanente bisogno che alimenta il lavoro filosofico, cioè l'intelligibilità piena e totale di tutto ciò che è reale.

III. — Che cos'è la religione? Anche per la religione si ripresenta la stessa situazione della filosofia. In realtà non esiste la religione, ma esistono le reli-

gioni che hanno variato e variano continuamente. Tuttavia nelle religioni si esprime una funzione dello spirito umano che è soddisfatta variamente dalle religioni ateistiche, politeistiche e monoteistiche nelle diverse epoche della cultura umana. Questa funzione consiste nel *salvare* la persona umana da tutti gli ostacoli che l'esperienza oppone al suo vivere e durare. Il modo di salvare la persona spirituale dell'uomo è l'elemento variabile della religione: la qualità permanente invece di tutte le forme della vita religiosa è costituita dal *bisogno di raggiungere uno stato di sicura e suprema liberazione da ogni disordine, da ogni impedimento, da ogni limite, che lo spirito umano incontra nell'espansione totale delle sue attività, mediante l'elevazione all'ordine della realtà assoluta.*

Questa funzione non è una manifestazione della ragione, altrimenti la religione sarebbe un esercizio dei poteri razionali, una specie d'attività filosofica e non una forma di vita spirituale dinanzi alla quale la filosofia ha dovuto prendere posizione. Se la religione fosse una forma inferiore e primitiva di attività filosofica, sorta la forma superiore, dovrebbe sparire senza residui e senza contrasti, come sono scomparse l'astrologia dinanzi all'astronomia e l'alchimia dinanzi alla chimica. Storicamente la filosofia non ha mai annullato la religione e non ha preteso mai di sostituirla. Se l'ha negata, la negazione implicava già una religione superiore; se ha preteso, come nell'idealismo assoluto, di sostituirsi alla religione, questa, essendo un momento dello spirito assoluto, permane sempre nella dialettica della vita spirituale, quantunque in forma subordinata alla filosofia.

Però se la religione non è un esercizio della ra-

gione, essa s' incontra con questa; giacchè non è concepibile che la religione si svolga in una radicale separazione dalla ragione, promanando entrambe dall' unità fondamentale dello spirito umano: onde sorge la necessità di determinare il loro rapporto.

IV. — Il problema dei rapporti tra religione e filosofia è passato storicamente per tutte le fasi, dalla sopraordinazione alla subordinazione reciproca, dalla identità sotto la varietà delle espressioni psicologiche alla loro separazione nella forma dell'opposizione o della coesistenza tollerata. Non è nostra intenzione seguire lo sviluppo storico di tale rapporto, quantunque l'importanza dell'argomento sia degna di particolare considerazione. Vogliamo piuttosto determinare la pensabilità del rapporto che logicamente può stabilirsi in base alle qualità delle rispettive funzioni, come sono state idealmente fissate.

Innanzi tutto bisogna escludere il rapporto d' identità in qualunque forma esso venga presentato. L' identità potrebbe sostenersi qualora la ragione potesse assorbire la funzione della religione. Storicamente tale tentativo è stato fatto, ma è sempre fallito; perchè nè la religione della scienza, nè la religione della filosofia, nè la religione dell' umanità soddisfano l'esigenza religiosa nella sua specifica funzione salvatrice dell' uomo. La religione infatti salva la vita spirituale in maniera categorica non ipotetica come la scienza e la filosofia; inoltre salva la persona umana anche contro l'oppressione sociale, in maniera concreta non vaga ed indeterminata secondo l' ideale religioso di Augusto Comte e di Alfredo Loisy.

Può la filosofia dimostrare il carattere illusorio del bisogno religioso in quanto distinto dalla pura specu-

lazione razionale? Se è un bisogno, la filosofia non può dimostrarne nè la realtà nè l'illusorietà. Alla filosofia non appartiene sopprimere i bisogni e gli slanci spontanei della nostra vita spirituale, bensì comprenderli ed orientarli.

V. — Dovrà concepirsi allora un rapporto di sopraordinazione della filosofia sulla religione? A molti sembra di sì, perchè la filosofia da Senofane a Kant ha esercitato una funzione critica sulla religione. Pure tale funzione critica va liberata da ogni relazione di superiorità della prima sulla seconda. La religione per rendere efficace la sua esigenza nel mondo dello spirito ha bisogno di rendersi intelligibile, cioè d'assimilarsi quelle nozioni e quelle conoscenze che la mente umana ha accumulate sulla realtà in cui agisce la religione. Il *Deus absconditus* diventa in certo modo oggetto di discorso: così sorge la teologia con la sua simbolica religiosa. Sicchè la religione non può fare a meno di assimilarsi la cultura dell'epoca storica in cui essa agisce come forma spirituale. Quando tale cultura cambia radicalmente, la religione corre il rischio di diventare incomprensibile se non si appropria i nuovi elementi culturali, che sono le espressioni di una nuova coscienza storica. Ecco in che cosa consiste il controllo della filosofia sulla religione: esso è il controllo di un linguaggio filosofico più evoluto su d'un altro linguaggio rozzo e grossolano rispetto al primo. Ma la filosofia non controlla l'interiore realtà spirituale di cui il linguaggio è l'espressione caduca.

Può benissimo il filosofo immanentista essere incapace di pensare nei simboli del linguaggio della fisica e della metafisica aristoteliche che si appropriarono i Padri e i Dottori della Chiesa nel sistemare i punti

dottrinali della religione cristiana; ma non per questo s'impone a lui il quesito se debba per ciò stesso respingere, insieme al linguaggio, anche la realtà da questo significata. La trascendenza aristotelico-tomistica è la veste contingente dell'esigenza religiosa tradotta nella cultura sempre perfettibile d'una epoca storica, ma non è una qualità essenziale della religione. Chi dice che la trascendenza definisce la religione confonde la filosofia di un periodo culturale con la funzione religiosa dello spirito.

VI. — Nè può sostenersi che la religione sia sopraordinata alla filosofia nel senso che ne rappresenti il complemento indispensabile. Questa tesi è abbastanza diffusa non solo tra gli uomini di fede religiosa, ma anche tra i filosofi i quali la professano in quanto filosofi. La tesi è alimentata da un equivoco che bisogna dissipare. L'equivoco consiste nel ritenere che la religione colmi le immancabili lacune ed imperfezioni della scienza e della filosofia, in quanto postula un uso della ragione diverso da quello puramente scientifico e teoretico. Senonchè qualsiasi altro uso della ragione, pratico o vitale quale fu ammesso rispettivamente da Kant e da Boutroux, per spiegare il regno proprio della realtà spirituale umana, o è razionale, e fa parte della conoscenza filosofica, o non è razionale, e non si può dire che completi la ragione, la quale non può avere che un'integrazione omogenea alla sua natura. Se gli elementi conoscitivi della religione sono attinti dall'esercizio normale della ragione nel dominio dell'esperienza razionalizzata dalla scienza, non si può parlare di una integrazione della verità religiosa rispetto alla verità filosofica.

L'appello alla rivelazione non può fornire una ve-

rità religiosa trascendente quella filosofica. La rivelazione non può essere un monologo: il pensiero divino ha bisogno del linguaggio umano, come la teologia ha bisogno della filosofia. Tutto quello che c'è di conoscibile nel dominio dell'esperienza religiosa deriva dalla mentalità filosofica, e la rivelazione non è altro che una testimonianza storica del carattere sociale dell'esperienza religiosa.[1]

La religione non è un'esperienza privilegiata, ma essa si presenta con gli stessi caratteri di radicale libertà che si riscontrano nelle altre attività spirituali. Perciò essa come non serve di grado o di mediazione alle altre forme dello spirito, così non le integra e non le perfeziona. Per integrare la filosofia, la religione dovrebbe avere il privilegio di chiudere l'esperienza umana, di arrestare il circuito della libera riflessione scientifica, d'innalzare e fermare l'uomo al culmine della sua ascensione spirituale. Ma allora la religione non sarebbe più una forma di vita umana, ma l'irrompere in questa di una realtà che ne spezza l'equilibrio, ne sospende il ritmo di continuità di sviluppo, ne arresta la vivente dialettica e trasforma tutta la storia umana nel prologo d'un dramma che si scioglierà oltre i limiti dell'esperienza spazio-temporale. Ciò che si può immaginare bensì, ma non pensare rigorosamente. Una tale soluzione di continuità renderebbe l'uomo non solo incomprensibile ma un essere contraddittorio, perchè egli si troverebbe nella paradossale situazione di chi, possedendo il secreto di tutta la realtà, si dilunga ancora in un faticoso e sterile cammino per conquistare qualche verità scientifica sul mondo, che non ha significato per il suo vero destino.

Nessuna forma dello spirito può svilupparsi in con-

---

[1] V. Parte Terza, Cap. II: *La confessione religiosa.*

traddizione con un'altra. L'arte non contraddice la scienza, nè questa la moralità. Perchè la religione dovrebbe contraddire l'essenza stessa della ricerca scientifica? Eppure un'esperienza religiosa che si attacca al concetto d'un soprammodo ontologicamente separato dalle attività spirituali umane è in contraddizione con l'esperienza scientifica, per la quale è stata dissipata l'illusione di un concetto della verità considerata a parte dal processo di verificazione positiva.

In un solo senso la religione può apparire il coronamento della filosofia, in quanto, essendo essa per la sua qualità specifica l'orientazione suprema della vita umana, organizza in sè tutte le altre attività spirituali, epperò anche la filosofia di cui apparisce la ragion d'essere. Ma anche qui non bisogna lasciarsi trasportare dalle illusioni di prospettiva e cangiare il punto di vista religioso da relativo, mobile e progressivo in assoluto. Se la coscienza è creatrice dei valori religiosi come di quelli scientifici, estetici, morali, tutti i valori stanno sullo stesso piano e sono intercomunicanti e progressivi. Perciò se la religione appare come la ragion d'essere della filosofia, questa a sua volta si rivela come il lievito perenne che fermenta nella coscienza religiosa e la spinge a non chiudere il volo dello spirito in alcuna delle posizioni raggiunte, ma a sorpassarle tutte in un'ansia crescente di libertà infinita.

VII. — Dalle cose dette deriva altresì che religione e filosofia non solo non possono essere separate ma nemmeno opposte tra loro. La filosofia penetra continuamente l'attività religiosa in quanto ne alimenta la capacità di tsascrizione razionale nei simboli del linguaggio. Per il principio dell' unità della ragione non

è concepibile che questa si sdoppi in due: ragione filosofica e ragione religiosa, che siano in contrasto tra loro.

Quando si parla d'una logica propria della vita religiosa che fa a meno dei principi d'identità e di contraddizione, del determinismo delle leggi naturali, e postula il miracolo ed il mistero, non si vuole prostrare ed umiliare la ragione, non si vuole l'« *abêtissement de la raison* » a profitto della fede, organo proprio della conoscenza religiosa. È vero che la religione non dimostra i suoi dogmi, che crede ed insegna la possibilità del miracolo, che ricusa i canoni della prova logica, ma questo non prova che la religione ricusa la logica scientifica, ma soltanto che la sorpassa, la prolunga in un piano che non è quello dell'esperienza scientifica. Il prolungamento della logica del finito nell'infinito è solo in apparenza l'abbandono della logica della ragione filosofica. In realtà anche l'infinito ed i misteri vengono proiettati dalla religione sul piano della ragione filosofica, la quale se non li comprende, non li giudica assurdi e contradditori con S. Tommaso d'Aquino, la cui filosofia è diventata la carta intellettuale della Chiesa cattolica.

Di qui il lavorio teologico ed apologetico per dimostrare che il miracolo non cozza contro la ragione, perchè si giustifica col ricorso all'onnipotenza di Dio come ragion d'essere di tutto il reale. Inoltre non bisogna dimenticare che molte delle suaccennate questioni sorgono in questa o quella religione storica in rapporto a questa o quella scuola filosofica, ma che non hanno importanza per una determinazione delle caratteristiche ideali dell'esperienza religiosa in rapporto alla filosofia. Vi sono religioni che non ammettono il mi-

racolo (buddismo ed islamismo per es.) e vi sono filosofie che lo rendono non solo concepibile (scolastica) ma necessario (Blondel). Del resto se si volesse abbassare la speculazione filosofica alla ricerca delle concordanze tra i postulati della coscienza religiosa e le esigenze del pensiero scientifico, non si deve dimenticare che la recente concezione statistica delle leggi scientifiche è perfettamente compatibile col miracolo inteso come una derogazione alle leggi abituali della natura, giacchè tutte le combinazioni possibili delle diverse parti dell' universo sono, per quanto improbabili, destinate a realizzarsi col tempo. Ma questo non interessa l'analisi delle forme dello spirito nei loro caratteri essenziali e nei loro rapporti ideali, ch'è la sola cosa che noi cerchiamo.

Concludendo: il rapporto tra la religione e la filosofia non è diverso da quello che è concepibile tra le altre forme dello spirito: rapporto di intima collaborazione e di libera reciproca compenetrazione.

VIII. — Che cos'è l'educazione? Anche per l'educazione la storia presenta una ricca fioritura di forme, di metodi e di scopi diversi. L'educazione ha variato e varia continuamente come ha variato e varia la vita umana coi suoi bisogni, i suoi ideali ed i suoi mezzi di soddisfarli. Pure nella traiettoria di sviluppo dell'attività educativa noi possiamo cogliere le qualità formali del processo educativo, che lo distinguono da ogni altro processo spirituale e si riscontrano in tutti gli atti in cui si realizza l'educazione. Queste qualità formali sono due: *a*) la capacità che hanno gli atti educativi di organizzare tutte le attività spirituali umane facendo circolare in esse una idea direttiva centrale della vita umana; *b*) la proprietà di attuarsi in

una opera di collaborazione sociale in cui l'educando e l'educatore costituiscono i termini stessi della relazione sociale, onde da alcuni sociologi è stato detto che l'educazione è l'organo di cui la società si serve per perpetuare se stessa.

Non occorre, per il nostro scopo, illustrare le suddette qualità che, del resto, sono evidenti in ogni atto educativo. L'educazione non è un'attività con un suo particolare contenuto, come le altre attività spirituali per es. scienza, moralità, religione ecc., ma è un orientamento, una disciplina, un modo di essere dello spirito nella pienezza dei suoi atteggiamenti, un conato di realizzazione della vita umana secondo un'idea direttiva di tutte le azioni. Perciò l'educazione non sopravviene come forma nuova sulle altre, dopo che si sono sviluppate, ma è un modo di essere delle stesse attività nel loro processo di sviluppo; onde si può parlare d'un'educabilità estetica, scientifica, morale, ecc. Inoltre l'individuo che acquista la consapevolezza dei suoi processi educativi esce dal suo isolamento egoistico e persegue scopi che non sono raggiungibili senza la cooperazione altrui. L'uomo che si educa approfitta dell'esperienza altrui e nello stesso tempo agisce per allargare l'esperienza che riceve dagli altri, giacchè egli tende a realizzare con i suoi atti una forma di vita nella quale innalza sè e gli altri ad un più alto livello di esistenza e nella quale il libero sviluppo di ciascuno è condizionato dal libero sviluppo di tutti gli altri individui.

La ricerca delle direttive consapevoli della vita spirituale e del modo come esse sono operose nell'intimità della coscienza giustifica l'indagine pedagogica e ne fissa il campo specifico.

Essa non è una disciplina puramente teorica, speculativa, disinteressata; ma è pratica, vitale, interessata all'azione ed al successo dell'azione. Essa è scienza, perchè implica la conoscenza delle singole situazioni di fatto, spaziali e temporali, in cui si esplica l'azione educativa; ma è più della scienza, perchè non può appagarsi dei simboli astratti in cui la scienza risolve i fenomeni per studiarne le uniformità costanti del loro apparire, ma vuole risalire alla genesi ed al significato che nella totalità del processo del reale hanno i singoli fenomeni, tanto più che i fatti educativi, oggetto della scienza dell'educazione, sono opera dell'uomo, il creatore stesso della scienza. Perciò il teorico dell'educazione non è veramente pari al suo compito se non raggiunge una concezione filosofica della realtà nella quale soltanto l'opera educativa può trovare un valido sostegno.

IX. — L'intima connessione dell'educazione con l'attività filosofica spiana la via ad intendere i rapporti che intercedono tra l'educazione e la religione. Essi non saranno diversi da quelli che l'analisi precedente ha messo in luce tra filosofia e religione. Senonchè si presentano due difficoltà nell'estendere alla pedagogia — come teoria dell'educazione — lo stesso rapporto che la filosofia ha con la religione. La prima è che l'educazione è qualcosa di più del pensiero puro, e che perciò la pedagogia non vuole ricercare soltanto i principi generali che rendono concepibile un processo ma realizzarlo, attuarlo, viverlo. La seconda difficoltà deriva dalla prima: se la pedagogia poggia sopra un momento attivo, vitale e pratico dello spirito, essa non collabora ma coincide con la religione nello sforzo di imprimere una direzione univoca e costante alla vita spirituale.

Il problema perciò si arricchisce di nuovi dati, ed alla soluzione di esso non basta, pur essendo necessaria, la risposta trovata per il problema dei rapporti tra religione e filosofia.

La soluzione precedente però ci garantisce che l'educazione religiosa è possibile, perchè non è concepibile un rapporto di opposizione tra la forma religiosa e quella filosofica dello spirito. Ma non ci aiuta a liberarci dal dubbio che il rapporto tra educazione e religione possa prendere la forma dell' identità nella diversità psicologica di attuazione. Per uscire dal dubbio bisogna riflettere sulle qualità formali del processo educativo ed osservare se coincidano con le raratteristiche ideali dell'esigenza religiosa.

È vero che l'educazione è una direzione ed una disciplina della totalità delle azioni umane, nè più nè meno della religione. Ma l'educazione è un processo unitario della vita spirituale che differisce dalla religione. L'educazione infatti organizza per svolgere le attività spirituali secondo le loro specifiche categorie, e le unifica secondo un fine ideale ch'è una qualità inerente alla stessa costituzione dello spirito. La religione invece organizza le attività umane in vista della salvezza dell' uomo, che o è uno stato di abbandono dell' uomo nelle braccia della Provvidenza divina, o un superamento del tormento dell'esistenza ottenuto con la rinunzia all'esercizio delle attività spirituali secondo i fini umani. E se esalta le energie umane verso uno svolgimento più pieno, le attività prendono contenuto e norma dalla religione, appunto perchè questa, a differenza dell'educazione, è una funzione spirituale con un proprio contenuto qualitativo. Da ciò deriva che anche l' unità che la religione imprime alla vita spi-

rituale è diversa da quella educativa. Questa è sempre attività autonoma; perciò l'unità che essa raggiunge è sempre immanente: invece la religione trasferisce il suo contenuto, le sue preoccupazioni, i suoi interessi, le sue ansie in ogni forma spirituale; sicchè mentre per es. l'arte, quando diventa un momento del processo educativo, non cessa di essere arte ossia di seguire la sua propria ideale struttura, la religione quando organizza l'arte, ne fa uno strumento della salute dell'anima e le toglie l'originale autonomia.

Così per la qualità della collaborazione sociale. L'educazione svolge l'individuo nella società e lo attacca alla società, ma non ve lo assorbe, sì bene gli fa trovare in essa le condizioni del suo pieno svolgimento ed anche il riconoscimento dei suoi meriti. La religione invece sovrappone alla società umana, laica e prereligiosa una comunione degli eletti, dei santi, dei salvati e, a volte, li mette o al di sopra o contro la società della quale non promuove gl'interessi mondani, e perciò non chiede nemmeno che il secolo riconosca e premi la santità. Su tutte queste differenze poi sovrasta quella che la religione, scaturendo dal sentimento della limitatezza ed impotenza dell'essere umano a realizzarsi pienamente nel mondo, è portata ad attenuare nell'uomo la capacità autonoma di lottare per superare gli ostacoli che incontra sul cammino dell'esistenza, e a rinvigorire il lato passivo e creaturale, direbbe Otto, lo sbigottimento pavido dinanzi a tutto quello che supera le sue capacità. Di qui l'adorazione dell'onnipotenza divina, la rassegnazione al volere ed ai decreti della sapienza divina ecc.

Dunque il rapporto tra educazione e religione non può essere quello dell'identità. Eliminate le difficoltà,

e chiariti i termini del rapporto, non resta che estendere anche alla religione la capacità che hanno le altre forme dello spirito di diventare un momento del processo educativo. Tale capacità è condizionata da due fattori: 1) che la religione sia un'attività dinamica e progressiva, non una forma innata o un principio bell'e fatto della vita spirituale; 2) che possa accogliere nel suo sviluppo la direzione che le viene da un'altra attività.

Entrambe le condizioni risultano stabilite dall'analisi critica precedentemente fatta. Infatti la funzione di controllo e di penetrazione intima che la filosofia ha rispetto alla religione appartiene anche alla pedagogia, per l'intima connessione che abbiamo ammessa tra questa e la concezione speculativa della realtà.

II.

Una recente discussione sul problema di Dio in Francia.

ATEISMO

È di sommo interesse seguire la discussione aperta da L. Brunschvig con una sua comunicazione alla società francese di filosofia sul problema dell'esistenza di Dio.[1] La discussione, investendo uno dei problemi centrali del pensiero umano, ha travalicato i confini ristretti del bollettino della suddetta Società e si è trasportata in una delle maggiori riviste filosofiche francesi, dove è ancora aperto il dibattito.[2]

---

[1] *La querelle de l'athéisme*, Bulletin de la société française de philosophie, 28e année, n. 3. Libraire Armand Colin.

[2] Revue de Métaphysique et de Morale, 1930, n. 1: D. PARODI; *Le*

Il Brunschvicg nella sua comunicazione riassume una tesi già ampiamente svolta in un'opera di vasto respiro e di forte tensione spirituale sulla laboriosa marcia del pensiero occidentale verso la conquista della piena libertà spirituale.[1] La tesi dell'eminente professore della Sorbona[2] si può riepilogare brevemente nelle seguenti proposizioni fondamentali. La filosofia moderna, dopo Descartes, ha riscoperta la vera vocazione dello spirito, oscuratasi per circa due milennii, da quando cioè si eclissò l'autentica concezione della verità e del bene che è rivendicata nel VII libro della *Repubblica* Il segno sicuro di questa riscoperta che lo spirito fa della sua radicale incondizionata libertà creatrice è data dal nuovo strumento che il pensiero si foggia per comprendere il reale, la fisica matematica che sostituisce la fisica metafisica che, dopo Aristotele, era diventata un tessuto di dissertazioni astratte intorno alle credenze dell'immaginazione primitiva. In virtù di di tale sostituzione l'intelligenza, per mezzo della disciplina rigorosa e proba dell'analisi, si eleva alla conquista della vera spiritualità della realtà in cui non c'è posto per il soprannaturale formulato sulla base del realismo della materia e della vita. La trascendenza spirituale è contraddittoria. Il Dio degli esseri ragio-

rationalisme et l'idée de Dieu; n. 3; TH. RUYSSEN; *Le Dieu lontain et le Dieu proche*; e: J. BOIS: *A propos de l'idée de Dieu et du rationalisme.*

[1] *Le progrès de la coscience dans la philosophie occidentale*, voll. II, Alcan, 1927.

[2] Il Brunschvicg è uno dei maestri più autorevoli del pensiero francese contemporaneo. L'opera citata è la terza d'una trilogia filosofica, nella quale non svolge una tesi, ma realizza progressivamente il significato storico dell'idealismo della coscienza: le altre due sono: *Les étapes de la philosophie mathématique*; e: *L'expérience humaine et la causalité physique.*

nevoli non può essere il « fabricator coeli et terrae » immaginato sull'analogia dell'*homo faber*: egli non è al di là dello spazio visibile, perchè, estraneo ad ogni forma di esteriorità, si scopre soltanto nella coscienza come la radice dei valori che tutte le coscienze riconoscono egualmente. Questo Dio può ben dirsi il Verbo, a patto però d'intenderlo come *Verbum ratio* e non *Verbum oratio* che n'è la negazione. Come si vede c'è un'opposizione di struttura mentale tra il dogmatismo tradizionale e lo spiritualismo, già rilevata da Platone nella *Repubblica*, quando liberò l'idea del bene da ogni ipostasi ontologica. Ma, conclude il Brunschvicg, alla disgrazia di cercare lo spirito dove non lo si può trovare bisogna preferire quella d'incorrere nella taccia di ateismo da parte del volgo, per conservare fino all'ultimo la fedeltà al Dio che non esiste che in ispirito e verità. Così resta dimostrata la necessità logica dell'alternativa in cui consiste il dramma della coscienza religiosa moderna fissata con grande precisione nelle parole del celebre Memoriale di Pascal del 23 novembre 1654; tra il Dio di Abramo, d'Isacco, di Giacobbe e il Dio dei filosofi e degli scienziati non c'è possibilità di compromesso.

È di sommo interesse seguire la discussione di questa tesi, che ha sollevato molte obiezioni, delle quali le più significative si possono dividere in due gruppi: quelle che rigettano e la conclusione e i momenti del processo speculativo che sembrano imporla; e quelle che rigettano soltanto la conclusione accettandone le premesse idealistiche. Le obiezioni di Gilson appartengono al primo gruppo; quelle di Blondel e Le Roy al secondo.

1. — Gilson osserva che il Dio eliminato da Brun-

schvicg è il Dio del senso comune, il Dio di Voltaire, il « Deus fabricator cœli et terræ », non il Dio cristiano, il quale è creatore, ossia dà l'essere alla sua opera. La prova cosmologica dell'esistenza di Dio non è legata alla fisica del XIII secolo. L'oggetto della prova è il movimento, il quale non ha in sè la ragione sufficiente del suo essere. Perchè, domanda Leibniz, v'è qualcosa piuttosto che niente? Questo è il problema posto e risolto dalla metafisica tradizionale. È vero che nella filosofia di Brunschvicg la ricerca della ragione sufficiente del dato non ha ragione di esistere, perchè l'universo esiste come tale grazie alla coordinazione operata dal pensiero del movimento delle cose e degli avvenimenti della vita. Ma una tale veduta è inaccettabile. Il pensiero non può conferire l'essere all'universo ch'esso pensa; altrimenti come si spiegherebbero l'irrazionale, il sensibile e in generale la materia? È vero che nella definizione del fatto scientifico c'è una parte dovuta all'attività creatrice dello spirito, ma è certo altresì che il pensiero urta nel non deducibile a priori al quale si piega per assimilarselo (cosa riconosciuta non solo da Pascal ma anche da Descartes). Se c'è un dato per il pensiero, la sua ragione non può essere cercata nel pensiero. Quindi è ragionevole di cercare con la metafisica tradizionale il perchè di ciò che non trova nè in sè nè nello spirito la sua completa giustificazione.

Per ciò che riguarda il cristianesimo e la rappresentazione religiosa del divino ch'esso include, bisogna osservare che l'essenza del cristianesimo non è legata ad alcuna cosmologia. L'asse della vita religiosa non è mai passato per la fisica; perciò non si è spostato quando la fisica matematica si è sostituita alla fisica

metafisica. Il secolo XVII non ha rivelato al cristianesimo l'intelligenza della spiritualità vera. La trascendenza spirituale è contradditoria, quando è l'immaginazione che la realizza; ma il tomismo si rifiuta di chiudere Dio nella sfera dell'immaginazione, e la trascendenza non è solidale con la nozione di esteriorità spaziale. Quindi Gilson rigetta l'opposizione messa in evidenza da Brunschvicg tra spiritualismo e dogmatismo; e, per conto suo, non esita a schierarsi da parte del volgo, convinto di essere non solo in buona compagnia (col Pascal tra gli altri), ma di conservare la realtà alla parola *Dio* che il Brunschvicg ha il torto di conservare dopo averla svuotata d'ogni contenuto.

Le obiezioni di Gilson mirano a sottrarre il Dio cristiano della tradizione dogmatica e della metafisica ontologica alla critica del Brunschvicg in doppio modo: separando il Dio del cristianesimo da quello che si finge antropomorficamente l'immaginazione del senso comune, e difendendo la metafisica tradizionale dagli assalti dell'idealismo che ha il suo punto di partenza nella speculazione cartesiana.

Ma il Brunschvicg dal canto suo ribatte fortificando sempre più la sua tesi e la sua posizione. Egli fa osservare al Gilson che la distinzione fra il *Deus creator* e il *Deus fabricator* (che ebbe molto interesse nella teologia medievale per discriminare certi gruppi di commentatori di Aristotele) non ha alcuna importanza logica: entrambi i concetti sono il frutto d'un argomento cosmologico fondato sopra un evidente paralogismo che appartiene a una struttura mentale oltrepassata. L'analogia del rapporto tra orologio ed orologiaio con quello tra il mondo e il suo creatore man-

ca di base logica, giacchè non è altro che una metafora, un rapporto immaginato, in virtù della extrapolazione permessa dal linguaggio, tra due termini di cui uno è proiettato al di là di ogni esperienza umana e di ogni pensiero. Ora l'analogia ha valore solamente quando essa è una proporzione rigorosamente definita tra termini *appartenenti a un tessuto omogeneo di esperienza e di pensiero*. Paragonare il mondo ad un orologio significa aver già fabbricato l'orologiaio. Quindi il Dio creatore ricade nel Dio di Voltaire e del senso comune. Quanto alle obiezioni mosse al principio dell'idealismo per difendere la metafisica tradizionale, il Brunschvicg osserva che tale idealismo è mal compreso da Gilson. Non si tratta infatti d'una sostituzione, come, nella teogonia di Esiodo, Zeus ha preso il posto di Kronos, ma di una rivoluzione profonda. Si tratta di sostituire all'ideale d'una creazione assoluta puramente immaginaria la realtà d'una creazione umana nelle condizioni in cui effettivamente è sperimentata e verificata. L'idealismo è la negazione d'una realtà già fatta, preesistente al pensiero (l'esistenza per es. della fisica integrale prima che i fisici si siano chiusi nei loro laboratori): la realtà spirituale è storia, *ed è nella storia che lo spirito conquista naturalmente e necessariamente la coscienza della sua eterna attualità*. Per comprendere questa maniera di risolvere il problema bisogna superare l'alternativa realistica del tempo e dell'eternità. La trascendenza spirituale non è inconcepibile perchè fondata sull'immaginazione spaziale, ma perchè implica un'azione transitiva con la quale si creano dal nulla il cielo e la terra, e inoltre suppone che ci sia stato un momento in cui l'eternità esistesse ma il tempo non ci fosse ancora. La tra-

scendenza spirituale è legata ad un'ontologia immaginaria che ha costituito il nucleo centrale della filosofia fino al sec. XVII e di cui il pensiero moderno si è liberato mediante la critica decisiva del cartesianismo al dogmatismo anteriore. Ecco in che cosa consiste l'opposizione tra il dogmatismo e lo spiritualismo; ed ecco perchè nel sec. XVII la scienza, restituendo all'uomo il senso autentico della ragione e della verità, ha spostato l'asse della vita religiosa.

Senonchè Gilson replica protestando che il Brunschvicg non abbia *realizzato* il senso della questione posta. Il fondo della questione è questo: la realtà, quale ci è data, col suo movimento, con la sua contingenza, con la sua struttura gerarchica e la sua finalità, contiene in se stessa le ragioni della sua intelligibilità completa? Se sì, l'affermazione d' un Dio creatore è illegittima; se no, la ragione sufficiente che non si trova nell'ordine dell'immanenza può essere cercata e trovata nell'ordine della trascendenza. Il problema non nasce dunque dall' immaginazione, la quale per altro può abusivamente intervenire in seguito nella rappresentazione della causa prima. E ridomanda nuovamente con Leibniz: perchè vi è qualche cosa anzichè niente? Nè vale il dire che il problema della coscienza non implica la questione delle condizioni della coscienza; giacchè una tale filosofia postula il proprio risultato: invece di cercare le proprie condizioni, la coscienza si pone come la condizione di tutto il resto. Ciò che costituisce un arbitrio, anzi la rinunzia a filosofare. La filosofia infatti non comincia se non quando la coscienza, avendo analizzato il suo contenuto, ne cerca le condizioni. Così Descartes non si limitò a dire: io ho l' idea del pensiero, di Dio e dell'esten-

sione. Se si fosse limitato a ciò, non sarebbe stato un filosofo: ma egli si pose il problema di sapere quali realtà *formali* condizionassero queste realtà oggettive, e con tale problema entrò nella metafisica. Certo la coscienza ha il diritto di dire: io sono la ragione sufficiente del mio contenuto. Ma se si limita ad affermarlo soltanto, non si eleva al piano della filosofia; se cerca di provarlo, non lo può fare che sorpassandosi come fatto puro e ponendo il problema delle sue condizioni.

Ma il Brunschvicg a sua volta fa rilevare che il problema della causa prima è un problema fittizio e inutile. Il problema sparisce, se viene analizzato ossia ridotto in idee chiare e distinte col metodo cartesiano. Gilson infatti parte dal mondo realisticamente postulato col suo movimento, con la sua contingenza, la sua struttura gerarchica, la sua finalità; e per tutte queste qualità egli cerca le condizioni d'una intelligibilità completa. Ora tutte queste qualità non sono altro per il pensiero moderno che apparenze dovute al gioco dell'immaginazione. Si suppone che il mondo sia un'opera d'arte, e si postula un artista per tale opera, anche se la psicologia di questo artista, demiurgo o creatore, abbia resistito finora ad ogni tentativo d'intelligibilità. È ben difficile non vedere in tutto ciò altro che un postulato derivante da un antropomorfismo oltrepassato. Così l'argomento cosmologico del movimento che richiede un primo motore è legato al periodo prescientifico dell'umanità, che è tramontato con la scoperta del principio d'inerzia. L'argomento *a contingentia mundi* riposa sopra un equivoco verbale, proprio della mentalità artificialistica del fanciullo e del primitivo. La statua di Balzac fatta da Rodin è contingente, per-

chè v'era un momento in cui non era stata eseguita, anzi nemmeno concepita. Ma quando diciamo che il mondo è contingente non intendiamo dire altro che esso è la somma degli avvenimenti che accadono, e non ci è affatto permesso, se non nell'immaginazione, di riferirci a qualche momento del tempo anteriore a questo mondo di cui facciamo parte.[1]

Similmente si dissipa l'illusione del problema delle origini della coscienza. Perchè questo problema potesse avere un significato, bisognerebbe potersi rappresentare la coscienza come una cosa nella serie delle cose, in guisa che, privi di essa per ipotesi, noi potessimo sorprenderla nell'atto del suo nascimento emergente dalla materia cosmica e dall'impulso vitale. È penoso credere che, per restare filosofi, occorra passar sopra l'assurdità così stridente di tale ipotesi. È necessario allora attenersi all'altro termine dell'alternativa, cioè dedurre il contenuto della coscienza, ossia porre la coscienza come la condizione di tutto il resto? No, perchè la coscienza è la condizione non dell'essere, bensì della conoscenza dell'essere.

2. — Le obiezioni di Gilson e le risposte di Brunschvicg ci hanno offerto la prova concreta e definitiva dell'esistenza reale delle due strutture mentali alle quali si riferiva la tesi in discussione, il dogmatismo

---

[1] L'argomento cosmologico della causa prima del movimento e del mondo come totalità di fenomeni è stato ripreso in una recentissima pubblicazione *A la recherche de Dieu* (*Archives de philosophie*, vol. VII, cahier II) indirizzata contro la critica serrata che il Le Roy muove alle prove tradizionali dell'esistenza di Dio nella sua magnifica opera *Le problème de Dieu*. Mi sorprende il fatto che R. Jolivet, che n'è l'autore, non tenga alcun conto delle osservazioni del Brunschvicg in questa discussione, ch'egli conosce, perchè cita il Bollettino che la contiene, per la parte che si riferisce al concetto che il Le Roy si fa di Dio.

e lo spiritualismo, tra i quali non c'è possibilità di compromesso o di sintesi. E tra i due filosofi in discussione c'è stata una barriera insormontabile, qual'è quella rappresentata dalla distanza che separa il realismo metafisico dall'idealismo della scienza. Quindi la tesi difesa dal Brunschvicg non è stata indebolita per nulla dagli attacchi diGilson. Si direbbe quasi che i due filosofi appartengano a due epoche diverse del pensiero umano, tanto che il Gilson ha potuto lamentarsi perfino di non essere stato compreso dall'avversario. Il Blondel ed il Le Roy simpatizzano invece con la mentalità del Brunschvicg fino a condividerne le premesse speculative. Però non accettano l'alternativa del Brunschvicg e ne respingono perciò la conclusione. Riescono essi a modificare i dati del problema posto dal Brunschvicg?

Siccome le obiezioni di Le Roy concordano sostanzialmente — tranne in alcuni particolari — con quelle esposte da Blondel, mi limito a riferire il pensiero espresso da quest'ultimo sulla dibattuta questione. Blondel non crede che si debba optare fra i termini dell'alternativa posta da Brunschvicg. Egli pensa che il Dio della filosofia moderna debba ricollegarsi al Dio della tradizione. Innanzi tutto c'è una questione pregiudiziale di metodo. Quando si pone il problema di Dio in funzione della conoscenza astratta e in termini nozionali, sembra inevitabile che la riflessione critica, fondandosi su dati elaborati artificialmente, dissoci le sintesi concettuali inadeguate, perchè ciò che riapparisce al termine dell'analisi è il carattere astratto ed artificiale degli elementi nozionali presi per punto di partenza. Ora è lecito domandarsi: l'idea di Dio comincia con l'uso astratto e costruttivo del pensiero?

O non pare invece che la nozione di Dio proceda da un dinamismo ch'è anteriore alle nostre conoscenze distinte e riflesse, e che anzi le rende possibili?

La fase concettuale, tanto per la religione che per la filosofia, non dev'essere considerata come l'ultima e decisiva prospettiva della nostra scienza critica; essa non è nè iniziale, nè finale, ma mediana. La riflessione non deve servirsi dei suoi procedimenti e dei suoi prodotti spesso tardivi e ibridi, contro la conoscenza spontanea e la credenza concreta, che sono dati primitivi e affermazioni funzionali che rendono possibile l'esercizio del pensiero riflesso nella sua opera analitica e purificatrice. (Il Le Roy dal canto suo osserva che bisogna uscire dalle formule e giudicare al contatto stesso del reale; e perciò occorre sforzarsi di raggiungere direttamente l'esperienza religiosa vissuta e praticata piuttosto che parlata). Premesso questo, il Blondel entra nel cuore della questione e dimostra come egli non può accettare la conclusione, pur convenendo nella critica del realismo tradizionale. L'antitesi non c'è, perchè, purificando il Dio tradizionale dalle astratte rappresentazioni inadeguate, si raggiunge nè più nè meno che il Dio della filosofia moderna, trascendente e immanente insieme. È una illusione fondare la realtà di Dio sopra una radicale immanenza. Ogni atto di coscienza e di pensiero vero, anche elementare, pone una trascendenza invincibile dello spirito sulla immanenza dei dati. Conoscere è sempre contenere, comprendere, dominare, superare il mondo e il pensiero già realizzato, per sospendersi a ciò che non deriva soltanto dal mondo e dalla nostra conoscenza. Perciò, siccome ogni riflessione sarebbe impossibile nell'ipotesi che noi fossimo immersi interamente nelle cose, l'atei-

smo è una tesi verbale, una finzione nozionale. Vi sono antiteisti o idolatri; non vi sono atei, perchè per negare Dio, si è costretti a passare per l'affermazione ineluttabile d'un superimmanente. Dunque la realtà di Dio, essendo fuori questione, l'antitesi tra il Dio della tradizione e il Dio della filosofia è puramente nozionale, e può essere sorpassata appunto servendosi delle critiche che hanno assalito le nostre rappresentazioni inadeguate di Dio, per purificare le nostre credenze spontanee conducendole ad un grado più elevato di conoscenza e di coerenza.

In sostanza il pensiero del Blondel è questo: al disotto delle rappresentazioni inadeguate del divino, che ci danno le antiche cosmogonie e teogonie, c'è un'affermazione fondamentale e primordiale di Dio, che ha permesso di costruire quelle immagini imperfette, delle quali lo spirito non è prigioniero, anzi giunge a svalutarle con lo pseudo Dionigi. E nello spirito della filosofia moderna d'altra parte c'è una invincibile vocazione verso la trascendenza del divino, purificato dalle illusioni del dogmatismo tanto sensibile che razionale. Si sa che per trovare Dio nella filosofia moderna, bisogna operare una deflazione del pensiero astratto che assume il processo critico della conoscenza per la vita totale e superiore dello spirito. La critica che il pensiero moderno ha fatta del dogmatismo è giusta, e l'accordo su questo punto con Brunschvig è completo. Ma il pensiero critico ha torto quando vuol mettersi al posto del vuoto metafisico che esso ha fatto, con detrimento della vita spontanea d'un pensiero che viene da radici più profonde e va più in là del nostro idealismo relativista. (Il Le Roy concorda per altra via e con altre osservazioni con le conclusioni del

Blondel. Cade la rappresentazione antropomorfica e mitologica dell'al di là concepito sul modello di quello che noi siamo, dice il Le Roy; ma resta il vero problema, sottaciuto da Brunschvicg. Se il mondo è sospeso al pensiero, sorge il problema di sapere come il pensiero sussiste per sè indipendente e dominante invece di essere una semplice rubrica astratta: e questo è il problema di Dio sotto uno dei suoi aspetti. D'altra parte egli osserva che Brunschvicg ha dato troppa importanza alla norma di verità che il pensiero in cerca di verificazione attinge dalla matematica. Il Dio dello spirito, principio ineffabile dell'essere (S. Tommaso), non è il Dio delle equazioni differenziali, come parebbe secondo il pensiero del Brunschvicg. È vero che Dio lo si trova nella coscienza, ch'egli non esiste che in ispirito e verità. Ma occorre concepire lo spirito e la verità più moralmente di quanto non sia possibile con le sole risorse di una dialettica astratta).

Il Brunschvicg non risponde al Blondel, il quale aveva inviato per lettera le sue osservazioni. Ma risponde al Le Roy, e segna la linea di separazione tra il suo spiritualismo, che è un razionalismo rigoroso, e l'idealismo psicologico dei suoi contradditori. Siccome s'è invocato un pensiero spontaneo e un'esperienza religiosa vissuta di contro al pensiero riflesso ed all'esperienza religiosa parlata, Brunschvicg dichiara che bisogna guardarsi dall'attaccare il primato della ragione speculativa, per non ricadere nel dogmatismo dei concetti. Il razionalismo moderno è l'esclusione d'una fede che rimane esteriore e superficiale. L'anima non conquista la sua pienezza se non in quanto si fa spiritualità pura, cioè, come diceva Platone, tutta intera intelligenza. Con ciò non si vuol dire che l'amore non

sia altro che intelligenza, ma soltanto che se l'amore è capace d'un movimento di conversione che lo innalza dall'istinto animale al disinteressamento umano, questa conversione ha la sua giustificazione teoretica, il suo fondamento filosofico, in quel movimento ch'è la caratteristica dell'intelligenza, in virtù del quale la ricerca della verità si sostituisce all'egocentrismo e all'antropomorfismo della mentalità infantile e primitiva. Non si tratta perciò di matematizzare la realtà spirituale, ma soltanto di riconoscere che la matematica è la sola ad insegnarci il significato genuino della ricerca della verità senza equivoci e senza il ritorno insidioso dell'interesse particolare o del pregiudizio tradizionale. Certamente l'esperienza religiosa non è un'esperienza matematica. Ma la spiritualità dell'esperienza religiosa non è perfettamente compresa nè mantenuta speculativamente nella sua purezza se non si è interpretata prima la spiritualità dell'esperienza matematica. In altri termini: la verità religiosa o morale non è di ordine matematico. Ma da ciò non segue che bisogna ammettere due imperativi eterogenei nella ricerca della verità, l'uno di carattere scientifico, l'altro di carattere religioso o morale. E già precedentemente aveva scritto[1] che non esiste una religione trascendente la verità filosofica.

Non risponde al problema sollevato dal Le Roy, ma che era già stato discusso da Gilson, e sul quale ritornerà dopo il Parodi,[2] cioè sull'origine del pensiero

[1] *Le progrès*... V. II, libro VIII: *La philosophie de la conscience*; sez. 3ª: *L'immanence de la réflexion*.

[2] V. art. cit. in «Revue de Métaphisique et de morale» (1930, 1º). Il Parodi con molta perspicuità di esposizione riproduce la posizione di Gilson contro la tesi del Brunschvicg, come già aveva fatto in sede di di

creativo. Però la risposta era stata data perentoriamente nella questione sollevata da Gilson. Per cercare ragionevolmente l'origine del pensiero, bisognerebbe poter concepire il pensiero come una cosa tra le cose di cui si può osservare la nascita dal fondo oscuro della materia, supponendo di essere spogliati per un momento della coscienza. Tale problema appartiene alle questioni inutili, cioè a quelle alle quali gli uomini credono di rispondere trasportando al modo indicativo le loro formule interrogative. Non si è trovato il perchè dell'essere, immaginando un essere senza perchè. Ma poichè il Le Roy ha accennato nuovamente al Dio creatore, Brunschvicg osserva che il tipo di ogni creazione è la creazione scientifica, nella quale c'è più nell'avvenire che nel passato. Perciò per concepire il movimento di ascensione del pensiero come realmente creativo, cioè produttivo del nuovo, bisogna abbandonare l'immagine delle cosmogonie antiche, nelle quali la creazione discende dalla perfezione del creatore alle imperfezioni delle creature. Dunque il primato dell'intelligenza è la condizione della vera spiritualità.

3. — Che cosa si deve pensare del dibattito sollevato da Brunschivcg? A me pare che in tale dibattito siano state dette molte cose, anzi sia stato detto quasi

---

scussione (V. Bollettino citato pp. 91, 92). Egli prima si domanda: come sono possibili la vita, la coscienza e la ragione? E dopo d'aver riconosciuto che alla radice di ogni affermazione di esistenza c'è un'attività spirituale: « Les choses ne sont que parce que d'abord la pensée est » (p. 35), ritorna alla trascendenza dell'essere sul pensiero, sostenendo che bisogna pure che il Pensiero in qualche modo trascenda il pensiero umano non solo degli individui singoli, ma anche dell'umanità, che si risolve in una successione di individui. Se è così, bisogna che il Pensiero e la Verità esistano ed abbiano la loro realtà in qualche parte al di là di ogni spazio rappresentabile.

tutto quello che si poteva dire sulla secolare questione dei rapporti tra religione e filosofia. Ma la questione meritava di essere discussa con maggior ordine e con più rigorosa discriminazione dei termini che, a volta a volta, entravano in conflitto. A nessuno degli oratori è venuto in mente di separare nettamente la responsabilità del filosofo da quella dell'uomo religioso. Vi hanno accennato Blondel e Le Roy, i quali per altro hanno subito dopo subordinato l'esperienza religiosa ad una peculiare trascendenza che solo la loro filosofia può giustificare. Il problema di Dio non ha lo stesso significato nella filosofia e nella religione, appunto perchè la filosofia non è la religione. È vero che la religione non può fare a meno della filosofia, e arriva a trovare nella filosofia la trasparenza razionale della sua esigenza. Ma essa ha una funzione propria nella vita spirituale irreducibile a quella della conoscenza scientifica.[1] Come l'amore non è scienza e intelligenza, così la religione non è filosofia.[2] Dunque in primo luogo bisognava assodare l'indipendenza della religione come forma di vita spirituale dalla conoscenza filosofica. Non è la filosofia quella che crea la religione; ed il filosofo giunto al vertice della sua speculazione razionale su Dio ed i suoi attibuti, può rimanere, dal lato dell'esperienza religiosa, nella stessa situazione d'indifferenza e di sterile apatia dell'ateo. La religione non

---

[1] Cfr. Cap. 1° della parte I e Cap. 5° della parte II del presente volume.

[2] Cfr. P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia.* Quest'opera è una energica rivendicazione del carattere specifico della religione, inconfondibile con la filosofia, proprio nel tema centrale della ricerca di Dio. Essa è il frutto d'una forte e lunga meditazione sul problema della realtà, e merita la più viva attenzione dello studioso.

nasce da un esercizio teorico, e il problema religioso non è un problema intellettuale di conoscenza. La religione nasce da un atteggiamento primordiale dell'essere spirituale, non derivabile da nessuna altra categoria logica o pratica: essa è originaria, a priori, come l'arte e la moralità. Con ciò non si vuol togliere il primato all'intelligenza. Ma tale primato è nell'ordine della conoscenza, non in quello dell'essere della vita spirituale, altrimenti si ricadrebbe nell'idealismo aprioristico che deduce tutta la vita dello spirito dal pensiero. La religione paga il suo tributo al primato dell'intelligenza, facendo passare la sua esigenza attraverso la riflessione razionale. Se questa, dimentica della sua origine e della sua reale funzione, si perde di generalità in generalità e sostituisce una logica concettuale e verbale alla vera intelligenza della vita spirituale, ch'è analisi e verificazione, la responsabilità è del filosofo e non dell'uomo religioso che ha tradotto in quei concetti la ricchezza della sua esperienza interiore. Quindi il concetto antropomorfico e mitologico del divino investe la responsabilità del filosofo e del filosofo soltanto. La religione non ha una sua propria filosofia, come non l'ha nè l'arte nè la moralità: cioè perchè si abbia un atto religioso, estetico, morale non occorre che si sia realizzata una determinata filosofia. La filosofia serve a darci la concepibilità, ossia la giustificazione razionale delle attività spirituali, non a condizionarne la genesi. Da ciò nascono due considerazioni.

1) La prima è che quando il Brunschvicg parla del Dio della religione tradizionale come antitetico al Dio della filosofia moderna, in realtà il Dio a cui si riferisce è il Dio d'una determinata mentalità ossia

d'una determinata filosofia, realistica, animistica, antropomorfica e mitologica, che sola è responsabile di quel concetto. L'antitesi perciò non è tra la religione tradizionale e la filosofia moderna, ma tra due filosofie, ossia tra due sistemi di simboli che lo spirito umano si è foggiati per esprimere razionalmente la pienezza della sua vita interiore. Non è esatto, secondo me, asserire che nel sec. XVII si è spostato l'asse della coscienza religiosa, perchè giustamente ha osservato il Gilson, quest'asse non passava per la fisica del XII secolo, come non passa nemmeno per la fisica matematica del XX secolo. Uno spostamento è avvenuto di certo, e grande; ma esso riguarda precisamente quelle che Brunschvicg chiama condizioni razionali che servono a mantenere nella sua purezza la spiritualità religiosa. Il filosofo medievale non si è sbagliato sulla funzione della filosofia; ma egli credeva che questa la potesse adempiere nei riguardi della religione mediante la logica concettuale e sillogistica. Dopo Descartes invece noi ci siamo accorti che il criterio della verità è un altro, insospettato dagli antichi, e con questo criterio cerchiamo di penetrare anche nell'esperienza religiosa. Non già che il pensiero moderno abbia scoperta un'altra religiosità — giacchè non è il pensiero quello che realizza le forme della vita spirituale, se, come ha detto lo stesso Brunschvicg, esso è condizione non dell'essere, ma della conoscenza dell'essere — bensì esso ha, nell' ipotesi che una religiosità ci sia (e il suo esserci non è una creazione del pensiero), scoperto le condizioni nuove per mantenere la vita religiosa all'altezza del livello di purezza a cui è pervenuta la verità scientifica. Che questa scoperta sia definitiva o che sia l' unica condizione della giustificazione della

spiritualità della vita religiosa, non direi in omaggio allo stesso principio umanistico, cioè storico, relativistico e progressivo, dell'idealismo che l'ha realizzata.

2) La seconda considerazione riguarda la logica dei contraddittori del Brunschvicg. Tutti hanno resa solidale la religione con una determinata filosofia. Così il problema dei rapporti tra religione e filosofia non fa un passo innanzi, e il destino della religione si complica con quello delle varie filosofie. Gilson identifica a un certo punto le due attività, la filosofica e la religiosa, e le conficca nel loro punto di partenza al problema delle origini del movimento e del pensiero. Ammesso pure che questo problema sia legittimo, è la soluzione di questo problema il punto di partenza della religione? È proprio indispensabile per vivere religiosamente rendere il proprio pensiero perpetuamente vecchio legandone l'esercizio alle condizioni d'una mentalità sorpassata? O non è più degno della libertà della vita spirituale lasciare che « i morti seppelliscano i loro morti » e, abbandonando tale ricerca alla responsabilità del filosofo (*tradidit mundum hominum disputationibus*), cercare un altro fondamento della vita religiosa?

Blondel e Le Roy non cercano di prosciugare le sorgenti della libera vita spirituale, anzi espressamente scavano nell'esperienza spontanea per trovare le origini della religione. Però entrambi, per un processo che mi è ancora oscuro, mentre sono solidali con coloro che hanno per sempre abbattuto l'antico dogmatismo del realismo metafisico, restaurano per altra via la trascendenza dell'antica metafisica, e questa pongono come condizione fondamentale della vita religiosa.[1] Così

[1] Il problema dell'esistenza e della personalità di Dio è stato ripreso nella società francese di filosofia dal Le Roy nella seduta del 4 gennaio 1930

si è verificato questo strano fenomeno che mentre da una parte le critiche che il Le Roy,[1] ha mosse agli argomenti tradizionali dell'esistenza di Dio sembrano un modello logico di rigore e di chiarezza insuperato finora,[2] egli stesso distrugge in gran parte quella stupenda critica colle sue mani, quando svolge il suo itinerario verso una costruzione d'un concetto positivo del divino.[3] Comunque, anche se un trascendente spirituale è concepibile concettualmente, farne il fondamento dell'esperienza religiosa, significa sempre limitare la radicale libertà dello spirito religioso, che nei suoi simboli concettuali non può trovare altro che una provvisoria e contingente coordinazione intellettuale del suo bisogno profondo e del suo slancio creativo

---

sul tema *Le problème de Dieu et la philosophie* (v. Bull. 30ᵉ année). Il Brunschvig intervenuto alla discussione ha rilevato efficacemente le oscillazioni del Le Roy dal piano dell'idealismo puro del pensiero razionale e della spiritualità completa nelle forme inferiori d'una mentalità realistica ed egocentrica. Però il Brunschvig accentua il primato del pensiero speculativo, asserendo che la pienezza della vita unitiva non può essere che di essenza filosofica, e rimprovera a Le Roy di ammettere che la filosofia si lasci oltrepassare. Qui, secondo me, c'è un equivoco. La filosofia si lascia oltrepassare non come forma conoscitiva, ma come forma di vita spirituale, giacchè la filosofia non è tutto lo spirito. Il problema di Dio, come problema di conoscenza, non oltrepassa la filosofia, ma la travalica come problema religioso, ossia precisamente come *conquista della pienezza della vita unitiva.* L'intelligenza esatta dello spiritualismo vieta soltanto di porre il problema di Dio come d'una frontiera tra lo spirito ed una realtà diversa, ma non implica l'assorbimento di tutte le forme spirituali nella filosofia.

[1] Cfr. EDUARD LE ROY, *Le problème de Dieu,* Op. cit., 1930, 1ª parte: *Commente se pose le problème de Dieu* (ch'è una riproduzione d'una memoria apparsa nella «Revue de Méth. et morale», 1907).

[2] Non mi sembrano convincenti le osservazioni che contro tali critiche muove F. BLANCHE nella *Revue de Philosophie* (1930, 3°). - *Le problème de Dieu d'après M. E. Le Roy.* E nemmeno sono convincenti le obiezioni mosse, con cristiana carità invero, da R. JOLIVET nell'opera citata precedentemente. In fondo a queste obiezioni c'è la convinzione, indimostrata e indimostrabile, che le prove razionali e tradizionali dell'esistenza di Dio, sono il fondamento e la condizione dell'esperienza religiosa (cfr. *op. cit.* Appendice II. *Démonstration théorique et expérience religieuse*» pp. 83-87).

[3] *Op. cit.,* 2ª parte: *Un chemin vers Dieu.*

irreducibili a qualsiasi concetto, e perciò non sigillabili nell'involucro materiale ed opaco delle parole.[1]

III.

Il problema teologico come filosofia secondo P. Carabellese.

Pantaleo Carabellese appartiene a quella categoria di filosofi che hanno una naturale tendenza alla speculazione, onde, senza preamboli e senza cammini tortuosi, si collocano direttamente nel centro del problema filosofico di cui hanno una specie d'intuito istintivo. La loro speculazione non nasce da un bisogno di fortificare e consolidare su basi speculative la conoscenza scientifica, ma da un profondo bisogno di raggiungere

---

[1] Verso questa concezione della irreducibilità della realtà religiosa alla conoscenza filosofica si è decisamente orientato A. Carlini in due recenti articoli: *Esame di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio* (Annali della R. Scuola Norm. Sup. di Pisa, Serie II, Vol. I) e « *Una questione sull'ateismo* (Giornale critico della filosofia italiana, 1932, 3°). In quest'ultimo articolo, mentre rimprovera, a torto secondo me, al Brunschvicg di muovere dal positivismo senza riuscire nell'idealismo assoluto, accenna ad un'esigenza ultrastorica, all'Assoluto ch'è prima e fuori della storia, e sollecita l'uomo a porsi il problema di se stesso come problema che trascende quello dell'esperienza e della storia, benchè ne sia la condizione. Nel primo articolo invece afferma recisamente l'incompatibilità dei due termini, di Dio e del mondo, dell'Assoluto e dell'esperienza; e, lungi dal cercare come l'Assoluto possa condizionare il relativo, dice che si perviene a Dio solo quando non si considera più il mondo come un'esteriorità, ma come un'interiorità liberata da ogni esteriorità. E delimita anche le frontiere del problema di Dio nella filosofia e nella religione: « La filosofia può dimostrare l'esistenza di Dio solo ponendo le condizioni perchè il vero, concreto concetto di Dio possa sorgere. L'esistenza di Dio è un *dogma*: posto con un atto di fede consapevole di sè » (p. 15). Ossia: l'Assoluto religioso è termine di fede, d'amore, di conquista spirituale, ed è eterogeneo all'Assoluto filosofico, ch'è solo e sempre ipotetico.

la conoscenza assoluta, l'essere in sè, ch'è bensì il fondamento delle scienze particolari, ma non è esaurito da queste, perchè, pur essendo immanente in esse, se ne distingue come l'assoluto si distingue dal relativo. La filosofia ha per oggetto l'assoluto, l'universale, l'essere in sè e non può aver nulla di comune con la scienza (presa la parola scienza nella semplice accezione di conoscenza della realtà quale si rivela nell'esperienza); giacchè la scienza è chiusa entro i limiti di una conoscenza astratta, generale, e non perviene mai alla conoscenza assoluta ed universale. La scienza, pur essendo una forma dell'essere (e niente è senza che sia una determinazione dell'essere), non coglie l'essere in sè, l'essere assoluto, senza del quale niente è reale e niente è pensabile. Quindi o la scienza e tutte le specifiche determinazioni dell'essere cadono nel nulla (il relativo senza l'unità dell'assoluto che lo condiziona non è nè reale nè possibile), o esiste questa presa di possesso dell'essere in sè ch'è data dalla filosofia. Quale filosofia? « O la filosofia è anche metafisica, o non è » : ecco le parole con cui comincia l'ultima opera del Carabellese.[1] Metafisica? Ma non era caduta irreparabilmente sotto i colpi della critica kantiana? Nienteaffatto. Uno dei canoni fondamentali che guida la speculazione dell'Autore è il seguente: la negazione di una forma di realtà o di conoscenza non è realmente intelligibile se non si perviene al concetto critico di questa, ossia all'esigenza ch'era erroneamente espressa

[1] *Il problema teologico come filosofia*, Roma, Tipografia del Senato, 1931 (Pubblicazioni della scuola di filosofia della R. Università di Roma). Quest'opera è il coronamento della critica speculativa esercitata dall'Autore in altre due opere: *La filosofia di Kant* (Vallecchi, Firenze) e *Il problema della filosofia da Kant a Fichte* (Trimarchi, Palermo) delle quali riassume le tesi essenziali, portandole a maggior chiarezza e vigore logico di persuasione, e spingendole alle ultime conseguenze.

nel concetto che si è eliminato o che si vuole eliminare. Altrimenti bisogna fare della contraddizione la legge, il ritmo stesso della realtà; e anche di ciò ci dev'essere la ragione intelligibile, se non si vuol rendere tutta la realtà impensabile. Questo è l'argomento fondamentale che il Carabellese adduce contro l'idealismo costruttivo assoluto postkantiano che, non arrestandosi alla barriera del principio di contraddizione, fa di questa e dell'analoga opposizione tra i momenti della dialettica il veicolo preferito dell'intelligenza, sacrificando, come dice il Brunschvicg, ad una pretesa superiore sintesi degli opposti la vita intima delle relazioni.[1] Kant aveva dimostrata l'impossibilità della metafisica ontologica, non di ogni metafisica. Egli istituì la critica della ragione proprio per raggiungere l'esigenza critica della metafisica, dell'unica possibile metafisica, che fosse la scienza per eccellenza, la scienza cioè dalla quale tutte le altre son fatte scienze, e che fosse valida per tutti i sapienti. Se non riuscì a darci tale metafisica critica, gli è perchè Kant si cacciò in una contraddizione, proprio in virtù della critica da lui stabilita, e dalla quale non riuscì a liberarsi.

E non riuscì a liberarsene, perchè, mentre la critica della ragione doveva essere in realtà una critica di tutti gl'ingenui postulati del realismo, nella sua ispirazione fondamentale Kant soggiacque ancora alla maniera realistica di porre i problemi. Un'analisi rigorosamente critica della conoscenza non si arresta dinanzi alla distinzione di sensibile e intelligibile, di materia e forma della conoscenza, di conoscenza fenomenica e conoscenza assoluta, ma penetra nella radice di tutte queste distinzioni, nell'unità dell'essere in sè

[1] L. Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion* in « Rev. de Mét. et de Morale », 1931, 2°, p. 215.

che non può essere fuori della conoscenza e della coscienza. L'essere in sè che Kant dichiara inconoscibile, pur affermandone contradditoriamente la presenza, e che l'idealismo assoluto nega senzaltro, è invece intimo alla coscienza, è l'oggetto ideale assoluto della coscienza, l'idea pura nella sua essenziale assolutezza. Questo è ciò che risulta quando s'intende bene la critica kantiana. Intendere Kant non significa arrestarsi dinanzi alle difficoltà che gl'impedirono di darci la nuova metafisica dopo d'aver distrutta l'antica; ma significa superarle per realizzare appieno il significato della critica. L'idealismo assoluto da Fichte ad Hegel ed agli epigoni dell'hegelismo italiano ha creduto di superare quelle difficoltà pervenendo alla negazione radicale dell'essere in sè dichiarato inconoscibile da Kant. In realtà le difficoltà permangono, perchè, pur riducendo la cosa in sè a negazione, non si superava la prospettiva del realismo, ma se ne accettava il concetto di essere. « Il concetto realistico dell'essere infatti è l'oggetto-cosa come fuori della coscienza, perchè opposto al soggetto-io che è coscienza » (*Il problema teologico ecc.* p. 77). L'idealismo dialettico non ha scovato il realismo dal suo riposto rifugio dogmatico ch'è il concetto dell'essere, perchè ha accettato le conseguenze cui mena il concetto realistico dell'essere, mentre avrebbe dovuto ripudiare decisamente questo concetto e le sue conseguenze. L'idealismo dialettico è infatti una conseguenza del realismo, perchè, per mantenere il concetto dell'oggetto come non coscienza, cioè negazione di coscienza, trasporta questa contraddizione nell'intimo del soggetto, ne fa l'atto del soggetto, e così rende omaggio al realismo, che, vinto, si vendica del vincitore, costringendolo ad assumere una forma voluta da un concetto realistico.

« Il vero è che non è stata ancora dichiarata la falsità del realismo (soggetto come coscienza; oggetto come non coscienza), perchè se ne sono implicitamente accettati i concetti fondamentali » (p. 79): e, per proclamare la falsità del realismo, bisogna uscirne definitivamente e non rimanervi attaccato elevando a legge assoluta quella sua intima essenza contraddittoria, dalla quale invece non si può dedurre altro che la sua falsità. Uscire dal realismo significa abbandonare il concetto realistico dell'essere in sè come il « fuori di noi » nel quale era ancora rimasto impigliato Kant, benchè per altri rispetti egli minasse le basi della interpretazione realistica della coscienza. Si esce dal realismo quando, conservando la positività dell'essere, ch'è l'esigenza ineliminabile della coscienza, se ne vede l'assoluta interiorità nella coscienza, secondo il giusto approfondimento della critica di Kant, il quale per altro, pur proclamando l'inconoscibilità della cosa in sè, l'affermava col pensiero, ne dichiarava la pensabilità, ossia la interiorizzava.

Sicchè è possibile la metafisica critica, e non soltanto la critica della conoscenza (problema interno della filosofia), perchè l'essere in sè non è la misteriosa inattingibile cosa in sè fuori della coscienza, ma è l'oggetto assoluto della coscienza, l'Universale unico ed oggettivo affermato nella sua assolutezza dalla ragione, non concettualizzabile come le singole cose reali dell'esperienza che ne sono costituite.

Così si profila una nuova distinzione tra scienza e filosofia ed un nuovo concetto dell'esperienza non sospettati da Kant.

La metafisica critica è possibile, ma essa non è quella scienza fissa ed immutabile che Kant invano si affannò a cercare. Una scienza siffatta sarebbe sempre la metafisica dogmatica. Il carattere scientifico della

metafisica da Kant fu presupposto senza critica, laddove questa è essenziale al conoscere.

La scienza si costituisce mercè una duplice astrazione: 1) l'astrazione della forma spirituale della conoscenza dalle altre forme dello spirito; 2) l'astrazione dell'oggetto della scienza dal soggetto che realizza la scienza col suo stesso essere. In virtù di questa duplice astrazione la scienza si fa unica ed assoluta, proprio come dev'essere l'essere in sè (p. 13). La scienza non è consapevole di questi suoi caratteri essenziali, e, anche quando lo diventa, non si accorge che, se anche potrà trovare la legge unica delle cose, questa sarà sempre astratta, non ci darà l'essere in sè, che è l'oggetto della metafisica. Ed è appunto il pregiudizio di voler trovare l'essere in sè nell'essere della scienza che ha portato Kant ad affermare l'inconoscibilità dell'essere in sè: la qual cosa significa che l'essere in sè è irreducibile a scienza.

Senonchè l'identificazione della cosa in sè kantiana con l'essere in sè, ideale oggetto assoluto della coscienza, e la sua irriducibilità a scienza solleva parecchi altri problemi che il Carabellese non si dissimula, anzi cerca con mirabile coerenza e con tenace sforzo di chiarificazione di sollevarli tutti al livello del nuovo concetto critico della concretezza. La cosa in sè kantiana oltre alla funzione di dare l'oggettività alla coscienza aveva anche l'altra di essere causa della molteplicità del sentito e, in generale, del conoscibile. Trasportata nella coscienza la cosa in sè, la molteplicità o diventa puramente apparente oppure è inesplicabile. Ma anche la sola ammissione della molteplicità oggettiva apparente è una concessione al realismo. Giacchè o è molteplicità di rappresentazioni riferentisi ad una moltitudine di oggetti precritici spontaneamente raggruppate dallo spirito per mezzo delle sue forme

unificatrici tanto del senso che dell'intelletto (Kant), o è libera produzione dello spirito, dell'Unico immaginifico. In questo secondo caso il ricorso al realismo si ha quando sorge la necessità di distinguere l'immagine vera da quella fantastica; giacchè o risorge la distinzione tra rappresentazione ed immagine, o l'immagine vera richiama l'alterità nella coscienza.

Il Carabellese scrive pagine eloquenti ed efficaci sul concetto dell'alterità, misconosciuto finora nella sua vera funzione. Confusa con l'oggettività e con l'estraneità alla coscienza, la positiva esigenza dell'alterità non è stata vista nè dal realismo precritico nè dall'idealismo post-kantiano. L'alterità è soggettività di coscienza, è molteplicità nella coscienza: l'altro è soggetto nè più nè meno come io, che sono altro rispetto ad esso in un rapporto di essenziale reciprocità. Quindi la molteplicità non è pura empiricità senza valore; non è nè oggettività fenomenica nè soggettività empirica, ma è l'egoità pura, la pura soggettività. « Come *altro* io non trovo il non io, ma l'altro io, il tu: alterità è egoità » (42). L'alterità empirica, per essere intelligibile, deve riportarsi a questa alterità pura. « Questa alterità sempre afferma che dice io, il quale, ciò dicendo, anche trascendentalmente, si distingue, senza per questo separarsi assolutamente, da un *chi*, che riconosce di fronte a sè, e non da un *che*, che riconosca assolutamente eterogeneo e fuori di sè. Con questo *chi* egli afferma una relazione reciproca, con la quale soltanto attua *l'egoità*. La reciprocità non è negazione di coscienza; ne è invece attuazione » (ib.). Perciò la vera e propria soggettività è l'alterità: l'io è l'esplicito riconoscimento dell'alterità nel soggetto come tale. L'idealismo postkantiano non poteva scoprire il nuovo concetto dell'alterità come soggettività

e molteplicità di coscienza, perchè ha conservato la concezione dell'oggetto come altro dal soggetto. Perciò ha commesso due improvvide negazioni: quella dell'oggettività e quella della molteplicità dei soggetti. Concepito l'Assoluto come Io, non c'è posto per la molteplicità dei soggetti: anzi, si è giunti perfino a dire che più io è una sgrammaticatura. Ma « la vera sgrammaticatura sta nello scambio del singolare con l'Unico: il singolare, com'è l'io, è uno dei più, e basta » (43).

Il concetto di reciprocità di coscienza, che il Carabellese ha il merito di aver messo in luce con un'analisi penetrante ed esauriente, è fecondo di sviluppi e di applicazioni. Egli ne trae subito la risposta al problema dell'origine e del valore dell'esperienza come fonte di conoscenza. Del concetto dell'esperienza non si è fatta ancora una sufficiente elaborazione critica. Dell'esperienza c'è il concetto precritico, ch'è falso, il concetto kantiano, ch'è insufficiente, e la negazione idealistica fatta appunto in base alla falsità del concetto realistico. Coerente al suo criterio metodologico, il Carabellese risale alla specifica esigenza dell'esperienza, ne cerca il concetto vero e lo trova nell'alterità. « Nell'esperienza io ho coscienza di non porre da me, e ricevere invece da altro, quello di cui pur io sono consapevole. Esso mi è imposto: io ho coscienza chiara, direbbe Cartesio, di questo iniziarsi del *mio* atto di coscienza da altro ». (105). E l'altro, come s'è visto, non è che l'altro soggetto, e non quella cosa esterna degli empiristi con la quale la mente del soggetto entrerebbe passivamente in relazione. L'esperienza è lo spirito non nella passività, ma nella reciprocità di coscienza. E, in quanto reciprocità, l'espe-

rienza è il convenire dei molti nel produrre. E la cosa reale dell'esperienza non è un *dato*, ma è il *prodotto* della reciproca attività unificante dei soggetti (119). Lo sperimentante non sta mai *solo egli* con la *sua* cosa. Esperienza è negazione della solitudine del soggetto sperimentante. La cosa reale non è un dato, appunto perchè risulta dalla esperienza, ossia è il prodotto del convenire di attività singolari.

Ma per intendere bene il concetto critico dell'esperienza, bisogna eliminare due pregiudizi realistici, quello della singolarità della cosa reale e quello della pura relatività dei soggetti singolari. La pluralità irrelativa non è un concetto. Non esiste una moltitudine caotica d'infiniti oggetti stanti a sè ciascuno nella propria inseità. La cosa dell'esperienza non è mai assolutamente singolare, appunto perchè è sempre unificazione, ossia implica un *quid* unificante senza di cui non sarebbe. Ma non è neppure assoluta unicità. Ecco il punto centrale di tutta la speculazione del Carabellese, il centro dove convergono tutti i problemi particolari da lui via via impostati e dal quale traggono significato le soluzioni. E la maniera particolare con cui egli intende la realtà dell'Unico e la sua presenza nel relativo determina le coordinate del suo pensiero che pongono in una sola prospettiva tutti i problemi discussi. È necessario perciò determinare bene i punti cardinali della mentalità dell'Autore, prima di pronunziare qualsiasi giudizio intorno ai singoli problemi risolti.

Al Carabellese si presentano due distinzioni: la distinzione della cosa reale dell'esperienza dalla cosa in sè e quella tra i soggetti correlativi reciproci e l'Assoluto. Egli esclude che la distinzione possa dar luogo

all'unificazione. « La cosa in sè, in quanto oggetto puro, non è da scambiarsi con la cosa reale che risulta dall'esperienza. Questa è relativa, quella è assoluta: questa è la cosa nel suo generarsi, quella è il principio stesso immanente alla generazione; quella è Dio, questa è natura » (123). Lo stesso dicasi dei soggetti correlativi, i quali, perchè siano tali, hanno bisogno di avere immanente in sè l'Assoluto. Senza l'unicità dell'Assoluto, il relativo diventa impossibile come relativo. Nè può pensarsi l'Assoluto come la totalità del relativo, come ha fatto Hegel: così la relazione, privata dell'unità, cessa di esistere. Ma la distinzione non può nemmeno pensarsi come contrapposizione. La cosa reale, se è il prodotto della comunità di coscienza reciproca, suppone la positività della cosa in sè come oggetto puro che sostanzia i soggetti singoli.

Similmente se l'assoluto è al di là dei singoli sperimentanti, questi cessano immediatamente di esistere: la vera e propria coscienza è quel di là, del quale, peraltro, mancherebbe l'affermazione, se la correlativa coscienza affermante non è coscienza. Non occorre approfondire: basta rilevare le conseguenze che ne trae l'Autore.

Se l'esperienza è rapporto, cioè coscienza nella sua relatività, siccome la relazione non è essere in sè, l'esperienza non è essere in sè e neppure relazione con l'essere in sè: essa è l'esplicita relazione del soggetto con altro, non è la stessa concretezza della coscienza, ch'è l'implicita oggettività del soggetto, ma è l'astratto rapporto soggetto-soggetto. Di qui due caratteri, uno riguardante la natura del sapere scientifico, l'altro il rapporto della scienza con la filosofia. Il sapere scientifico non coglie mai quella unicità oggettiva che è l'assoluta

universalità. La comunità di esperienza che costituisce la scienza non è mai assoluta universalità. La scienza ci dà il generale, non l'universale. E se si dice che la scienza è capace di darci l'universale, sorge a buon diritto la negazione nominalistica antica e recente. Nè la totalità delle conoscenze scientifiche (positivismo) sarà in grado di darci l'universale unico e la necessità pura. La necessità scientifica è astratta, relativa, pseudo-necessità. Boutroux ha ragione nel dimostrare l'assenza di necessità assoluta in tutto il sapere scientifico; ma ha torto quando dalla contingenza delle leggi conclude alla contingenza dell'Essere. Al di sopra della necessità astratta della scienza c'è la necessità pura, ch'è propria dell'essere in sè come tale. E al di sopra della scienza c'è la filosofia, ossia la metafisica, ch'è *l'attività teoretica della trascendenza, nell'immanenza dell'Assoluto*. La filosofia è lo sforzo che il soggetto razionale compie per ricercare l'Essere immanente; perciò ha per oggetto: Dio. Essa continuerà ad essere *riflessione*, ma riflessione che non è l'astrazione in cui consiste la scienza. Anzi la filosofia deve abbandonare la scientificità per salvare insieme alla propria oggettività quella stessa dell'essere (117).

Se Dio è immanente nei soggetti correlativi, bisogna spogliarlo del predicato dell'esistenza che l'ontologismo tradizionale gli attribuiva. L'esistenza è del relativo, non dell'Assoluto. Dio è l'essere in sè: tutto ciò che esiste non è in sè, perchè l'esistenza consiste nella reciprocità. Dio non è in rapporto coi singoli, appunto perchè ne costituisce l'essere: se fosse in rapporto, diventerebbe uno di loro, non sarebbe più l'Unico. Solo l'immanenza è la caratteristica di Dio. La fondamentale affermazione di Dio è l'oggettività

implicita in ogni atto di pensare, da cui traggono valore e il concetto filosofico e l'intuizione religiosa. La religione ha un suo carattere specifico come atteggiamento spirituale ed è la fede, non come contenuto dottrinale, ma come adorazione, accettazione fervorosa della condizione trascendentale dell'esperienza, ossia del principio divino, dell'essere in sè che costituisce il soggetto singolare e lo rende capace di realizzarsi nell'esperienza. Il problema dell'esistenza di Dio è sorto nella filosofia, non nella religione. « Nella fede il credente sente, vive, come costitutivo di questa, implicito, inespresso nella reciproca attività alterna, quell'assoluto Spirito che da tutti s' intende come Dio e in questo riposa, non bramoso che gli se ne dimostri l'esistenza, ma sublimandosi, amoroso e timoroso, in questa assoluta inseità » (166). Il soggetto che vive la fede non sente l'alterità e non va a cercare Dio tra gli altri o al di là degli altri per mettersi in rapporto di alterità con lui. Non c'è una trascendenza realistica essenziale alla religione. La trascendenza religiosa non è concettuale, ma vitale e consiste nel vivere nell'assoluto il proprio principio.

***

Questo abbozzo di metafisica stringato, rapido ma saldamente connesso in tutte le sue parti, non può essere giudicato nei particolari aspetti e nei singoli problemi senza prima tener conto degli assi iniziali di riferimento del pensiero dell'Autore che lo guidano nella impostazione e soluzione dei problemi. L'accordo o il disaccordo su questo o quel problema non ha importanza e non è significativo se non può essere riportato alle coordinate mentali del pensatore di cui si

discute la teoria generale della realtà. I passi decisivi nella storia del pensiero non sono stati fatti con una nuova soluzione di questo o quel problema particolare ma mediante un orientamento nuovo del pensiero, ossia in virtù dello spostamento degli assi iniziali di riferimento delle singole conoscenze. E di ciò è intimamente convinto il Carabellese, il quale non si sforza di dare una nuova interpretazione di Kant su questo o quella parte della sua dottrina, nè di definire questa o quella questione controversa, ma attraverso Kant e la filosofia postkantiana vuol mettere in evidenza l'unico vero essenziale problema della filosofia mascherato da un'invincibile veste realistica anche nelle forme più avanzate dell'idealismo. Nè svolge una compiuta teoria della realtà, ma abbozza soltanto un piano di costruzione metafisica di tutta la vita spirituale, di cui però indica nettamente le linee fondamentali di sviluppo. Dunque non sui particolari, ma sull'idea direttrice della sua speculazione conviene fermarsi, per giudicare in qual misura ci troviamo realmente dinanzi ad una nuova manifestazione della coscienza filosofica.

Il Carabellese sembra battere vie proprie ed originali. Attinge il tema centrale della sua speculazione all'ontologismo tradizionale ossia alla metafisica realistica, ma lo spoglia subito del carattere essenziale che rivestiva nel vecchio realismo filosofico, la trascendenza dell'essere sul pensiero, l'indipendenza dell'oggetto reale dalla coscienza. Per la recisa affermazione dell'interiorità dell'essere al pensiero, sembra muoversi nel piano visuale dell'idealismo assoluto; eppure tale raccostamento è da eliminarsi. L'idealismo sgorgato dalla critica è assoluto di nome ma non di fatto: gli manca un'approfondita critica del concetto di essere,

il quale non è stato risolto effettivamente nel pensiero, ma solo negato, annullato nel pensiero, essendo ancora e sempre il vecchio concetto realistico dell'essere fuori del pensiero. L'idealista ci ha insegnato che un tale essere non c'è: niente di nuovo ha scoperto, ma soltanto, con tale negazione, ha resa insolubile, invece di risolverla, la difficoltà del realismo. Osservazione a parer mio giustissima e decisiva nella critica dell'idealismo assoluto, nella forma in cui si concepisce l'opposizione contradditoria come atto essenziale della vita dello spirito. Finora non si vedeva bene perchè si facesse dell'opposizione la dialettica privilegiata dello spirito. Ora il Carabellese ha fatto cadere la maschera: la dialettica degli opposti è un omaggio tardivo ed inconsapevole alla logica del realismo, il quale era partito da una contraddizione e vi si aggirava dentro nell'impotenza di risolverla. L'idealismo invece di eliminare la contraddizione, risalendo all'esigenza malamente soddisfatta dal realismo, mediante la critica del concetto di essere, l'ha trasportata nel cuore della realtà, ne ha fatto un atto essenziale dello spirito ed ha creduto così di superare il realismo. La conseguenza è stata fatale: l'annullamento dell'essere fuori di noi ha condotto all'annullamento dello stesso essere in sè, e così la filosofia, avendo perduto il suo oggetto, si è annullata.

Che l'idealismo assoluto abbia portato a questa conseguenza, cioè all'annullamento della filosofia, come riflessione specifica, è indubitabile. Ma la ragione non pare sia quella indicata dal Carabellese, il quale, secondo me, non ha tratto tutto lo sviluppo essenziale dalla sua originale critica dell'idealismo, perchè è rimasto ancora sul piano della logica, illusoriamente

persuasiva ma tenacemente realistica, dalla quale trae origine l'opposizione medesima delle due prospettive gnoseologiche. L'idealismo che ha rovesciato il fantoccio dell'essere realistico non è l'opposto del realismo: se fosse l'opposto, come osserva acutamente il C., sarebbe tratto nello stesso ambito di pensiero e la contraddizione apparirebbe come la legge della realtà spirituale. Il problema dell'essere non si può risolvere nè sul piano del realismo dogmatico nè su quello dell'idealismo trascendentale, che si equivalgono nella logica concettuale, cioè nella tendenza a scambiare i concetti per la realtà. Superando l'illusione del realismo logico, la realtà dell'essere si trova non più nel preteso essere fuori del pensiero, nè nel concetto dell'essere che nella sua vuota generalità è eguale al non essere, ma nel divenire, come ben ha messo in rilievo il Bergson. L'idealismo deve approfondire le sue ragioni ed entrare risolutamente nella via dell'assoluta interiorità dell'essere alla coscienza; ma non potrà riuscire in questa presa di coscienza radicale del suo compito, se non abbandona non solo il presupposto, ma anche il terreno stesso sul quale sorgeva il falso problema del realismo.

Ora a me pare che il Carabellese sia trattenuto in questa radicale conversione all'idealismo senza aggettivi realistici dallo stesso canone fondamentale che dirige la sua ricerca. Egli ammette infatti che il realismo sia un'interpretazione errata d'un'esigenza giusta, l'esigenza dell'essere assoluto. Tale esigenza è l'oggetto stesso della filosofia. Il progresso del pensiero può condurre ad abbandonare l'errore realistico, ma non deve perciò essere annullata l'esigenza cui male soddisfaceva il realismo. Ora io non voglio asserire che il suddetto canone sia

da rigettarsi senz'altro. Ma, preso come un canone assoluto, ha un colore di dogmatismo ed un sapore di realismo precritico. Molte volte una teoria può essere la formulazione errata d'un fatto vero; ma non sempre è così. Spesso può essere anche una costruzione radicalmente arbitraria, sorta cioè per spiegare fatti apparenti, non criticamente accertati. Che il sostrato dell'ipotesi sia un'esigenza giusta deve risultare per altra via che non sia il tentativo stesso di costruire l'ipotesi. L'ipotesi tolemaica p. es. sorse per consacrare razionalmente l'apparenza sensoriale, che si riteneva un dato di fatto. L'ipotesi è caduta; ma con essa anche il fatto ha perduto il privilegio di realtà di fatto per diventare un'illusione, una mera apparenza: la realtà non è più nella percezione sensoriale, ma in una costruzione razionale. Perciò nulla vieta di pensare che il realismo sia falso come interpretazione gnoseologica e come esigenza. In altre parole: se non risulta il contrario da altre prove, può ben darsi che il realismo sia condannabile come metodo e come problema, che esso perciò non celi dentro le sue vecchie formule un problema vero.

Invece il Carabellese crede che il problema dell'essere in sè o dell'essere assoluto non sia solidale con la logica del realismo, ma trovi soltanto in questa una erronea soluzione. Siccome di ciò manca la dimostrazione, nulla vieta di ritenere al contrario che il realismo sia falso come soluzione e come problema, che la sua caduta debba pensarsi come totalitaria, senza che alcuna esigenza si salvi dal naufragio del principio gnoseologico. Io mi colloco senz'altro in questa seconda prospettiva ed invito l'acuto e convinto sostenitore della prima a considerare, sia pure di scorcio e per accenno, lo sviluppo che potranno prendere i problemi da lui magistralmente trattati.

Innanzi tutto il problema della cosa in sè, quale simbolo razionale del problema dell'essere in sè, può apparire come un residuo scolastico del realismo, un falso problema di cui la coscienza filosofica non è riuscita a spogliarsi interamente. E la ragione deve riporsi nella persistenza tenace dell'abito realistico nel concepire e formulare i problemi, onde avviene che, invece di scoprire nell'assurdità di questa o quella soluzione l'impossibilità del problema stesso, anche a solo titolo di concetto eventualmente probabile, si separano le soluzioni dal problema, rigettando le prime e conferendo al secondo una specie di realtà di diritto. Una considerazione mi sembra fondamentale. Chi, come il Carabellese, pone la critica dei concetti come essenziale al filosofare, non può non domandarsi: a qual titolo l'essere in sè, l'oggetto puro della coscienza, l'oggettività ideale, l'assoluto Unico, come oggetto della filosofia, può essere un concetto, cioè, non dico una realtà, ma una possibilità logica? Può trovarsi altra ragione oltre quella di trasportare nel piano dell'interiorità della coscienza le false esigenze del realismo? Come Einstein ha fatto cessare sul terreno della fisica gl'insolubili problemi del continuo e del discontinuo, del finito e dell'infinito liberandoli dalla rappresentazione del tempo matematico, così un idealismo radicale deve por termine ai problemi dell'essere assoluto e relativo, del contingente e del necessario, intesi come domini separati del reale, riconoscendo in queste antinomie la sopravvivenza del pensiero e del linguaggio del realismo.[1]

---

[1]. Cfr. L. Brunschvicg: a. c. e *Le progrès de la coscience...* *Op. cit.*, Vol. II.

Il falso problema della cosa in sè quando resta in piedi getta l'ombra del realismo su tutti gli altri problemi, a cominciare da quello dei rapporti tra scienza e filosofia per finire a quello tra filosofia e religione. Non solo, ma la trascendenza, che si voleva negare per principio, si vendica delle negazioni e risorge sotto mentite spoglie, come trascendenza della necessità assoluta della filosofia sulla necessità relativa ed astratta della scienza, e dell'assoluta razionalità della filosofia, che non divide il suo campo dell'essere con niente e con nessuno, sulla fede ingenua della religione, che non è rinunzia alla ragione, ma un impegno della ragione di riconoscere esplicabile l'inesplicabile (160).

Sono tutti problemi, la cui messa in prospettiva senza alcuna influenza realistica richiederebbe un lungo discorso. Mi limito a poche considerazioni. Superato radicalmente il realismo, l'esperienza ha la sua radice nell'internità dello spirito. Ora giustamente il C. — e questo è un contributo di notevole importanza che la sua speculazione porta al problema della verità scientifica — osserva che il carattere fondamentale dell'esperienza è il prodursi nel soggetto di uno stato che nasce da altro e si riferisce ad altro, ciò ch'egli chiama reciprocità di coscienza. Ben detto e ben dimostrato: il C. speculativamente conferma i risultati dei lavori di Lévy-Bruhl e di Piaget rispettivamente sulla mentalità primitiva e su quella infantile, nel senso che la reciprocità, cioè il superamento del punto di vista soggettivo è la condizione indispensabile della razionalità in atto.[1]

Non l'isolamento dello sperimentatore, ma la col-

---

[1] Cfr. del Lévy-Bruhl: « *La mentalité primitive* », « *L'âme primitive* » e la recente opera « *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* » (Paris, Alcan). Del Piaget vedi specialmente: « *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant* » (Paris, 1924).

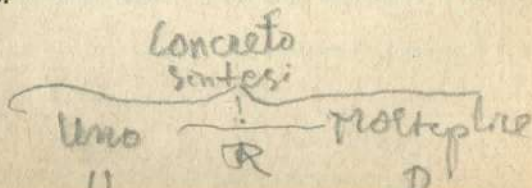
laborazione, la ricerca in funzione del punto di vista dell'osservatore in confronto degli altri punti di vista, in una parola la formazione d'un consenso spirituale delle intelligenze, che costruiscono progressivamente l'universo della scienza come opera della ragione e non come realtà data ai nostri sensi. Ciò posto, non si vede per quale ragione l'esperienza che è alla base dell'universo razionale della scienza sia un'esperienza astratta; o meglio lo si vede soltanto se ci riferiamo al punto di vista del realismo, per il quale l'*essere è*, e non si concepisce una realtà ch'è *divenire*, dinamismo creativo. Se l'esperienza, ch'è il prodotto della reciprocità dei soggetti, è astratta, il concreto è un di là dell'esperienza? Sta bene che la filosofia non sia la continuazione della scienza nè la totalità di tutte le scienze. Ma da ciò non risulta che la conoscenza scientifica sia condannata a muoversi in un piano di razionalità inferiore a quello della filosofia. Se si vuole, secondo me, eliminare definitivamente la trascendenza dell'assoluto sul relativo, bisogna cominciare con l'eliminare la trascendenza dell'oggetto della filosofia su quella della scienza, e pensare l'unità di scienza e filosofia. Unità che non è identificazione, come energicamente sostiene e difende il Carabellese. Il quale ha il merito di aver additata la via nuova e giusta, dopo le dispute verbali del realismo e dell'idealismo, per penetrare nell'intima realtà della vita spirituale, che è incomprensibile se non si concepisce come unificazione continua di due momenti o esigenze: l'Uno o Assoluto e la molteplicità correlativa dell'esistente. Ma bisogna guardarsi dell'ipostasizzare i due aspetti della realtà: l'istinto realistico impedisce d'intendere l'unità della realtà spirituale.

Il Carabellese insiste a buona ragione sulla fallacia che si commette quando si vuole concepire l'as-

soluto o come integrazione del relativo o come la totalità del relativo. E per differenziarsi da Hegel sostiene l'assoluta immanenza dell'Uno nel concreto, non nel senso hegeliano che l'Uno *si nega* nel molteplice, bensì nel senso che l'Uno si *moltiplica* nel concreto. Ora in questa moltiplicazione dell'Uno io ravviso un'involontaria sopravvivenza del realismo; giacchè non riuscendo a tener salda l'unità del concreto, come sintesi costruttiva dell'uno e dei molti, si ipostasizzano inavvertitamente i molti, e, per spiegarli, si ipostasizza anche l'Uno, moltiplicandolo.

L'Uno non trae da sè il molteplice nè s'identifica coi molti: esso è il *principio unificatore* del molteplice: è coi molti, non come il principio produttore dei molti, bensì come la loro eterna condizione. Nè i molti hanno una propria sussistenza senza l'Uno. Quindi cade ogni opposizione dualistica e manichea dei due principi sostanziali onde risulta il governo del mondo.

Se, come fa il Carabellese, all'Uno si dà il nome di Dio, bisogna dire che non c'è Dio prima del mondo, nè la natura o altro accanto a Dio; ma Dio è nel mondo, ed il mondo è in Dio. Il concreto è sintesi dell'Uno e del molteplice: se svanisce uno dei termini della sintesi, svanisce anche l'altro. La sintesi metafisica è la condizione ideale che si riproduce in tutte le sintesi specifiche della vita spirituale. Così nella conoscenza la forma non è anteriore o preesistente al contenuto, nè questo esiste senza di quella.

Dio è simultaneo al concreto: senza Dio il concreto piomberebbe nel nulla; ma senza il concreto, Dio sarebbe una parola vuota di ogni significato intelligibile.

Quanto poi alla religione, io non direi con il Carabellese che « essa è costituita proprio e soltanto dalla fede », nè che la fede è « esistenza che non si sperimenta nella sua purezza, perchè essa è l'acquiescenza nella pura condizione trascendentale della esperienza » (162). La religione non esisterebbe come forma concreta della vita spirituale, se essa non implicasse un'affermazione vitale della condizione trascendentale dell'esperienza ed insieme un conato di sperimentarla come tale. La religione è altra cosa dalla pura fede identica all'esistenza: essa è avvertimento dell'Essere assoluto, di cui è adorazione e possesso insieme.

Il principio della religione è la condizione stessa di tutta la concretezza; ma da ciò non deriva che la religione sia immanente nelle altre forme spirituali, giacchè la religione è una specifica realizzazione di quel principio. Dio si realizza nella religione diversamente che nella filosofia, nell'arte e nella moralità. Giustamente il Carabellese osserva contro Hegel che non è vero che « oggetto della religione è, come quello della filosofia, la spiegazione di Dio » e nemmeno è vero che « la filosofia è, in fatto anch'essa adorazione di Dio, anch'essa religione ». Ma, per mantenere rigorosamente distinta la religione dalla filosofia, non basta, secondo me, circoscrivere la trascendenza religiosa come « esistenza che vive nell'assoluto il proprio principio, e perciò è certezza, è riposo, è beatitudine ». (p. 167) Occorre ancora separare radicalmente la trascendenza religiosa, ch'è al di qua della ragione e della filosofia, da quella qualsiasi trascendenza che la filosofia possa ritrovare nella vita spirituale. Se è vero che *il credente sente nell'io l'inseità e si bea in questa trascendenza* non bramoso di altro, non è vero che la filosofia « integra

con la propria trascendenza quella della religione » (167). La trascendenza per la filosofia è un problema: e si entra nella filosofia proprio quando si abbandona l'ingenua fede nella trascendenza religiosa. Non già che la filosofia si sostituisca alla religione, come opinano ancora i seguaci di Hegel. La filosofia è conoscenza, e non può sostituire la religione che non ha nella conoscenza il suo centro di gravità. Così l'intelligenza nell'evoluzione biologica, non si sostituisce del tutto all'istinto, il quale rimane come condizione permanente della coesione vitale e costituisce, come dice il Bergson, una specie di frangia attorno all'intelligenza e di contrappeso per impedirne l'azione dissolvitrice.[1]

---

[1] HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* pp. 127 e sgg.

INDICE DEGLI AUTORI CITATI

Dello stesso Autore:

1. - **Realismo ed idealismo nel problema gnoseologico della realtà esterna e loro valore per la pedagogia.** Tunisi, 1922, in deposito presso la Soc. An. Ed. Dante Alighieri (Albrighi, Segati & C.).

2. - **La sensazione.** Estratto dagli « Atti della R. Accademia delle Scienze in Torino », 1922 in deposito c. s.

3. - **La percezione sensoriale.** Estratto dai « Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere », 1922, in deposito c. s.

4. - **Saggi sul concetto della pedagogia come filosofia applicata.** Vol. XLVIII della collezione « Biblioteca Pedagogica antica e moderna italiana e straniera » della medesima Soc. ed.

5. - **Il problema della scienza e l'educazione.** Vol. LI, idem.